

Univerzita Karlova

Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

Ženy v rekatolizaci českých zemí

Women in the Recatholization of the Czech Lands

Mgr. Barbora Jiřincová

Vedoucí práce: prof. PhDr. Vít Vlnas, Ph.D.

Studijní program: Historické vědy

Studijní obor: České a československé dějiny

2018

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma Ženy v rekatolizaci českých zemí vypracovala pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 21. 11. 2018

.....

podpis

Poděkování

Chtěla bych poděkovat v první řadě vedoucímu předkládané práce panu prof. Vítu Vlnasovi, PhD. za trpělivé vedení po celou dobu studia a za mnohé rady a připomínky, bez kterých by této práci zcela jistě něco chybělo a rozhodně by se četla mnohem hůře.

Nemohu pominout celou mou rodinu, která mě podporovala po celá studentská léta, která se s obhajobou nezadržitelně chýlí ke konci. Bez občasné pomoci s hlídáním ratolesti by dokončení této práce sotva bylo možné. Zvláštní díky patří na tomto místě manželovi, který nejen, že rád poslouchal mé výklady na téma konfesionalizace a rekatolizace a jiné, ale především na sebe převzal péči o synka, když jsem potřebovala studovat. Samotnému Toníčkoví pak děkuji za to, že preferuje hraní s autíčky před rušením maminky při práci.

Dále děkuji všem svým kolegům a vyučujícím, především z Katedry dějin a didaktiky dějepisu, kteří přispěli radou, konzultací či jen povzbudivým slovem. Přátelské rozhovory na společných zasedáních či konferencích byly tím, co vždy probudilo upadající motivaci i v těch nejkrizovějších momentech.

ABSTRAKT

Předkládaná práce se věnuje ženám v procesu rekatolizace Čech a soustředí se především na první vlnu tohoto děje, tedy na období 1. poloviny 17. století. Autorka zjišťovala, zda a nakolik se ženská zkušenost v tomto procesu lišila od té mužské, o čemž mnohem více než vznikající legislativa a vytvářené normy svědčila praktická aplikace rekatolizačních nařízení. Pro výzkum byly využity především bohaté materiály související s působením rekatolizační komise a dalších úřadů zajišťujících konverzi obyvatel, či materiály jinak s rekatolizací související. K hodnocení výsledků restaurace katolicismu badatelka zkoumala prameny statistické povahy, přičemž vzhledem k jejich rozsahu se musela omezit na regionální sondu - oblast Boleslava. Cíl práce představovaly především měšťanky a příslušnice nižší šlechty. Jeden z hlavních výsledků výzkumu představuje zjištění, že ženy byly orgány státní a církevní moci považovány za stejně důležité pro úspěch celého procesu jako muži, ačkoliv často pro nátlak na ně úřady volily jiné postupy, zdánlivě měkčí. Tato flexibilita je pro přístup katolické církve k ženám nejen v tomto období příznačná a předkládaná práce se v tomto závěru shoduje s pracemi zahraničními na podobná témata. Předkládaná zjištění také přispívají k poznání procesu rekatolizace českých zemí, především pomáhají zodpovědět otázku po jeho úspěšnosti.

KLÍČOVÁ SLOVA

Rekatolizace, katolická reformace, dějiny žen, dějiny genderu, raný novověk, protireformace.

ABSTRACT

The thesis addresses the topic of women in the process of the recatholization of Bohemia and focuses mainly on the first half of the 17th century. The author investigated if and how much the experience of women differed from that of men. More than the legislation and newly created norms the application of these directions enlightens the topic of women. Rich material connected to the activity of the recatholization commission and other authorities devoted to the conversion of Czech population was used. Sources of statistical character were used for evaluation of the results of the process. Because of their extent, regional restriction had to be made – we focused on Boleslavsko. In the focus of the thesis were mainly townswomen and lower nobility. One of the most important findings is the fact that the authorities saw women as important as men in the process. Although specific, seemingly more moderate, means for coercion were used in women's case. This flexibility is typical for the Catholic church's approach to women and we are in concord with other researchers, mostly from abroad. The findings also contribute to our knowledge of the process of the recatholization of the Czech lands.

KEY WORDS

Recatholization, Catholic reformation, women's history, gender history, early modern ages, counter-reformation.

Obsah

1	Úvod	13
1.1	Jak nazývat zvolené téma	13
1.2	Pronikání prvků katolické reformace – historiografický exkurz	28
1.2.1	Chápání základních pojmů	28
1.2.2	Katolická reformace v českých zemích	30
1.2.3	Vzdělanost, vzdělávání a role církevních řádů	32
1.2.4	Další rysy katolické reformace	38
1.3	Rekatolizace – náboženský nebo politický projekt?	44
1.4	Dějiny žen – historiografický exkurz	55
1.4.1	Ženy v rekatolizaci – východiska stanovená metodologií genderových dějin	65
1.4.2	Dějiny žen v rekatolizaci – východiska	73
1.4.3	Premisy takto stanoveného výzkumu	75
2	Žena v raném novověku	77
2.1	Úvod do postavení ženy v raném novověku	77
2.2	Středověký obzor	81
2.3	Posun ve vnímání ženy vlivem protestantské reformace	84
2.4	Žena v české reformaci – stručný nástin	88
2.5	Žena v českém zemském právu	89
3	Vymezení tématu	93
3.1	Geograficky	93
3.2	Chronologické vymezení	95
3.3	Sociální vymezení tématu	96
3.4	Charakteristika pramenné základny	96
4	Rekatolizace českých zemí - průběh	100

4.1	Rekatolizační plány	100
4.2	Průběh rekatolizace.....	103
4.3	Rekatolizace na Boleslavsku	113
4.4	Emigrace.....	115
4.5	Praktický průběh rekatolizace	117
4.5.1	Činnost rekatolizační komise	119
4.5.2	Rekatolizace v dokumentech dalších úřadů.....	136
4.5.3	Charakter rekatolizačního procesu	147
4.6	Hodnocení výsledků rekatolizace	148
4.6.1	Proč se to zdařilo?.....	149
5	Ženy v rekatolizaci ve světle pramenů statistické povahy	153
5.1	Statistické prameny.....	153
5.1.1	Úskalí práce se statistickým pramenem.....	155
5.2	Zpovědní seznamy	156
5.2.1	Charakteristika pramene	156
5.2.2	Nejstarší zpovědní seznamy	167
5.2.3	Novější zpovědní seznamy	169
5.2.4	Závěr.....	174
5.3	Soupis poddaných podle víry	175
5.3.1	Úskalí práce s pramenem.....	177
5.3.2	Metoda	179
5.3.3	Analýza souhrnných čísel.....	180
5.3.4	Náboženské menšiny	181
5.3.5	Rodina a víra. Víra uvnitř rodiny.....	185
5.3.6	Vdovství	188
5.3.7	Turnov	190

5.3.8	Závěry	191
5.4	Srovnání závěrů z obou pramenů	192
6	Ženy v rekatolizaci ve světle dalších pramenů	198
6.1	Teorie	198
6.2	Praxe	201
6.2.1	„Zvláště zatvrzelé je to pohlaví ženské...“	201
6.2.2	Základní strategie nekatolíček pod tlakem na konverzi	210
6.3	Vdovy a rekatolizace	231
7	Případová studie: sestry Černínové z Chudenic	235
7.1	Uvedení do děje	235
7.2	Případ sester Černínových z Chudenic – průběh	240
7.2.1	Anna Kateřina Černínová z Chudenic	240
7.2.2	Alžběta Salomena Černínová z Chudenic	252
7.3	Co z obou případů vyplývá	255
8	Ženy jako subjekt rekatolizace	258
8.1	Rodina a známí	258
8.2	Ženy jako pozemková vrchnost	260
8.2.1	Polyxena z Lobkovic	261
9	Chování a smýšlení žen v rekatolizaci	266
10	Závěr	268
11	Prameny a literatura	277

1 Úvod

1.1 Jak nazývat zvolené téma

Autor zabývající se náboženskou (protestantskou) reformací si může být poměrně jist tím, že užitím ustálených pojmů nevzbudí přílišnou polemiku. Historikové, kteří se věnují dějinám katolické církve ve stejném období, takovou výhodu nemají ani u nás, ani jinde ve světě. Téměř každý na tomto poli užitý termín může být vnímán kontroverzně.¹ Když si nevíme rady, můžeme se přímému užití některého z pojmů vyhnout a danou věc opsat. V humanitních vědách je tento nešvar, tj. snaha relativizovat každé své tvrzení, aby autor nemohl být nařčen z přílišné generalizace, poměrně hojně rozšířen. Historik riskuje kritiku za konfesijní či národnostní zaujatost nebo za neznalost aktuálních trendů. Dle mého názoru je ale nutné toto riziko podstoupit a za užitím zvolených slov si pevně stát.² Zmatek, který na terminologickém poli v historiografii éry po roce 1620 vládne, zcela jasně vypovídá o tom, že tomuto období stále tak docela nerozumíme nebo nás ještě příliš tíží nacionalistické dějepisectví 19. a počátku 20. století na to, abychom se s touto částí našich vlastních dějin dokázali plně ztotožnit. Kdokoliv se chce pobělohorskou dobou zabývat, chtě-nechtě se musí v labyrintu slov zorientovat, protože právě evoluce termínů užitých pro dějinné procesy charakterizuje nejen vztah společnosti k nim, ale především stav historického poznání. I v předkládané práci bude tedy nutné podniknout co nejkratší exkurz do terminologické problematiky, na základě kterého můžeme ospravedlnit volbu slov dále používaných.

Pojem „protireformace“ prvně užil osvěcenský právník z Göttingenu Johann Stephan Pütter a označoval tak „nátlak na protestanty, aby znovu praktikovali katolickou víru“.³ V běžnou známost ale tento termín vešel až roku 1834, kdy jej

¹ Nejlépe tuto potíž vystihl přední historik katolické reformace John O'Malley. Ve své knize shrnul vývoj a kontroverzi kolem pojmosloví ve svém oboru. Celkovou situaci nejlépe charakterizuje skutečnost, že ani on na konci knihy nepřichází s jednoznačným termínem. Ač se jedná o knihu starší, nemá ve svém oboru (a v naší historiografii vůbec) obdoby. Považuji za celkem příznačné, že bylo nutno vydat celou jednu monografii, která mapuje rozličné pojmenovávání procesů v katolické církvi v 16. a 17. století, přičemž pro denominace nekatolické nic obdobného neexistuje. Vydání podobného díla by jistě zasluhovalo české dějepisectví tím spíše, že procesy v církvi po roce 1620 silně poznamenala nacionální zátěž historiografie 19. století – fakt, se kterým se současní historici stále ještě zcela uspokojivě nevyrovnali. (O'Malley, 2000)

² Historik John O'Malley je toho názoru, že pokud věci neumíme pojmenovat, dokazuje to nedostatečnost našeho poznání: „(...) if we did not know what name to use, we to some extent did not know what we were talking about,“ (O'Malley, 2000, s. 4.

³ „(...) die gewaltsam Rückführung von Protestanten zur katholischen Religionsausübung,“ (O'Malley, 2000, s. 20); dále viz Zemek, 2006.

zpopularizoval Leopold von Ranke.⁴ Ještě během 19. století pak jeho vlivem pojem „protireformace“ v německém prostředí natolik zdomácněl, že si jej do titulu své knihy dal například německý historik z Bonnu Moriz Ritter⁵ nebo samozřejmě Antonín Gindely.⁶ Problém tkvěl ve skutečnosti, že většina prvních historiků z německého prostředí, kteří se dějinami církve v 16. a 17. století zabývali, byli protestanté a viděli tak reformaci jako něco pokrokového.⁷ Ale důležitou roli zde sehrával i přístup samotné církve k vlastní minulosti. Katolíci totiž museli čelit zapeklitému problému. Katolická církev kladla důraz na kontinuitu a stabilitu v kontrastu s protestanty, kteří svým odtržením způsobovali chaos. Jak tedy vyjádřit, že se po Tridentském koncilu církev zreformovala – změnila k lepšímu, když vše dle tvrzení samotných církevních Otců zůstávalo při starém?⁸ I to mohl být jeden z důvodů, proč se pojem „katolická reformace“ prosazoval tak dlouho.

O „katolické reformaci“ jako první mluvil německý historik Wilhelm Maurenbrecher.⁹ Daným pojmem chtěl tento Rankeho žák vyjádřit, že se katolická církev dlouhodobě snažila o reformu, ale protestanté svým odtržením dané úsilí zmařili. Užívání tohoto termínu namísto slova „protireformace“ úzce souvisí s otázkou, co bylo dřív – zda katolická nebo protestantská reformace. Autoři, kteří procesy v církvi v 17. století odmítají označovat jako protireformaci, stojí samozřejmě na straně tvrzení, že změny, kterými prošla katolická církev v průběhu 16. století, na vystoupení Martina Luthera a dalších nezávisí. Že katolíci sami viděli nutnost provést zásadní proměnu církve. Z hlediska historické argumentace mají samozřejmě pravdu. Snahy a pokusy o reformu církve datujeme minimálně do 15. století. Ale hlasy z druhé strany barikády poukazují (také pravdivě) na to, že skutečně razantní proměna přišla až po Tridentském koncilu a byla jasnou reakcí na vystoupení protestantů. Z tohoto pohledu by bylo tedy zcela správné mluvit o protireformaci. Je zajímavé, že do dnešních dnů není tento spor zcela jasně vyřešen, přestože s poměrně uspokojivou odpovědí přišel už koncem poloviny minulého století Hubert Jedin. Tento církevní historik, jakožto přesvědčený

⁴ Zemek, 2006, s. 227–228; Ranke, 1834.

⁵ Ritter, 1899–1908.

⁶ Gindely, 1894.

⁷ O'Malley, 2000, s. 20.

⁸ Catalano, 2008, s. 13; O'Malley, 2000, s. 11.

⁹ Maurenbrecher, 1880.

katolík, považoval proměnu katolické církve v 16. a 17. století za bezmála zázračnou.¹⁰ Výše zmíněný spor vyřešil tím, že pojmy používal oba současně. Přišel totiž s myšlenkou, zcela opodstatněnou, že se jedná o dva odlišné procesy, které nelze zaměňovat. Katolickou reformací Jedin rozumí snahy o obnovu katolické církve zevnitř, které přicházejí daleko dříve před vystoupením Martina Luthera. Protireformací potom nazývá snahu o znovuzískání protestantů do lůna katolické církve.¹¹ Jedin zdůraznil, že katolíci se skutečně již před Tridentským koncilem snažili o reformu, čímž vyvrátil dodnes často i v laickém povědomí udržované tvrzení, že katolické reformátory (například Jana Husa, dominikánského mnicha Savonarolu a další) máme počítat mezi předchůdce Martina Luthera.¹² Jedin viděl snahy o reformu v celé církvi, ve všech jejích údech. Tyto ale neměly šanci na úspěch, dokud pro obnovu nebylo získáno papežství. Čili pokusy proměnit katolickou církev zde byly, ale neuspěly, dokud nepřišel patřičně silný impulz. Tím mohlo být vystoupení Martina Luthera a jeho pokračovatelů. Podle jiných historiků, například Andrého Chastela, zásadní moment představovalo až Sacco di Roma, kdy z dodnes ne zcela vyjasněných důvodů vojáci Karla V. (z nichž se mnozí hlásili k luterství) vyplenili Řím, a následné dění se dá považovat za symptom úpadku papežství.¹³ Hubert Jedin tedy přichází s kompromisním řešením, které přiznává, že protestantská reformace představovala nutný předpoklad katolické obnovy, ale odmítá, že by katolíci byli v tomto ohledu pasivní.¹⁴ Tato Jedinova teze se proslavila a pro mnohé vyřešila terminologické dilema. Kritice ji ale podrobuje v současné době například americký historik Wietse DeBoer, který se věnuje katolické reformaci a protireformaci v raně novověké Itálii. Udává, že Jedin od sebe oddělil neoddělitelné, když přísně rozlišoval represivní a sebe-reformující snahy v raně novověké katolické církvi. Pokud je vůbec můžeme takto odlišit, tvoří dvě strany téže mince.¹⁵ Jako příklad pro podporu DeBoerova správného postřehu můžeme uvést třeba školství – šíření vzdělanosti a povědomí o katolických pravdách či výchova nových kněží jednoznačně patřilo k průvodním rysům tridentské reformy. Na druhou stranu zavírání

¹⁰ O'Malley, 2000, s. 42.

¹¹ Jedin, 1946.

¹² O'Malley, 2000, s. 30.

¹³ Chastel, 2003.

¹⁴ Je nutné si uvědomit, že ač jde o průlom v užívání terminologie, má Jedinova stať ke konfesijní neutralitě značně daleko. Katolická historiografie dnes nevnímá protestantskou reformaci jako herezi, a jak Luther, tak Hus jsou považováni za reformátory „všeobecné“ církve (Zemek, 2006, s. 230–231).

¹⁵ DeBoer, 2001, s. 9–10.

protestantských škol či propouštění nekatolických univerzitních profesorů jednoznačně můžeme považovat za prostředek represivní. Jedin tyto dvě formy striktně odděloval, musíme si ale uvědomit, že toto rozlišení není možné vždycky.

Než se posunu k dalšímu výkladu, je zcela na místě zdůraznit, že pojmy katolická reformace a protireformace označují dva vzájemně provázané procesy – názor, se kterým se ztotožňuje například Petr Zemek nebo Zdeněk Nešpor.¹⁶ Druhý jmenovaný doplňuje, že užívání obou pojmů úzce souvisí s geografickým kontextem. Tam, kde se protestantská reformace neprosadila vůbec nebo jen velmi málo, převládly snahy o vnitřní obnovu církve. V zemích, kde se většina obyvatelstva přiklonila k některému z protestantských směrů a státní nebo církevní moc se toto snažila změnit, můžeme bez obav mluvit o protireformaci.¹⁷

Pro dění v církvi v raném novověku se užívaly i jiné termíny. Už v 19. století hovořil historik a rektor Karlovy univerzity Konstantin von Höfler o „románské reformě“, ale tento pojem se nevžil.¹⁸ Rakouský katolický historik papežství Ludwig von Pastor razil termín katolická „restaurace“ vedle pojmu reformace. Druhým z nich rozuměl zevnitř plynoucí snahy o obnovu a restaurací pak znovuzavedení katolické víry v původně ztracených oblastech.¹⁹ Nicméně každý z těchto pojmů označoval jinou fázi církevních dějin. Mezník pro Pastora představoval pontifikát papeže Řehoře XIII. (1572–1585), po němž už slábly snahy o reformu a nastoupila „restaurace“, tedy pojem analogický ke slovu „protireformace“. Ludwig von Pastor ovlivnil mnoho historiků, především ty, kteří vzešli z katolického prostředí. Navázal na něj právě Hubert Jedin, který se ale vrátil k termínu protireformace pro ty procesy, které Pastor nazýval „katolickou restaurací“. V německo-jazyčném prostředí se debata později přesunula na pole konceptu konfesionalizace, který blíže rozvedu níže. Francouzský historik raného novověku Jean Delumeau hovoří o „katolicismu mezi Lutherem a Voltairem“, čímž jasně vyjadřuje, že katolická církev 16. a 17. století se značně proměnila oproti své středověké podobě.²⁰ Další inspirativní podněty přišly z prostředí anglo-amerického. První, u koho se zastavím, je britský historik, který se specializuje na dějiny

¹⁶ Nešpor, 2009, s. 127–211; Zemek, 2006, s. 227–241.

¹⁷ Zdeněk Nešpor tedy na základě tohoto argumentu uvádí, že v kontextu českých zemí není možné o katolické reformaci mluvit (Nešpor, 2009, s. 129–130).

¹⁸ Hanzal, 1990, s. 37.

¹⁹ Zemek, 2006, s. 228; Pastor, 1923.

²⁰ Delumeau, 1971.

středoevropského prostoru – John W. Evans. Své klíčové dílo *Vznik Habsburské monarchie* vydal už na konci sedmdesátých let.²¹ Evans zde charakterizuje jednotlivé pilíře, na nichž stálo přetváření habsburského soustátí v moderní státní útvar, jenž byl schopen přetrvat až do roku 1918.²² Právě „protireformaci“ vidí jako jeden z těchto klíčových prvků, na kterých přeměna monarchie stála.²³ Evans jiného pojmu nepoužívá, ačkoliv na mnoha místech v této kapitole zcela jasně mluví o změnách v duchovním a církevním životě raně novověké společnosti, spadající spíše pod termín „katolická reformace“. V našem kontextu je pak zajímavé, že sice neužívá slovo „rekatolizace“, ale o obyvatelích zemí, kde se reformace prosadila, píše, že byli „re-konvertováni“,²⁴ což je ze sémantického hlediska slovo obdobné. Evans se nezabývá morální stránkou a z konfesijního hlediska zachovává neutralitu. Nicméně „protireformaci“ nahlíží jako jeden z klíčových prostředků přeměny habsburské monarchie v moderní a fungující stát. Nemůžeme v ní tedy spatřovat nic zpátečnického, alespoň z politického hlediska se jedná o účinný a ve výsledku zcela pozitivní úkon. Mladšího data je práce Evansovy žákyně Reginy Pörterové, která se věnuje rekatolizaci Štýrska.²⁵ Pojem „protireformace“ autorka vložila přímo do titulu své knihy. Knihu zde zmiňuji především proto, že takto komplexní a kvalitní studie, jež mapuje všechny stránky procesu rekatolizace, pro naše země stále prakticky neexistuje.²⁶

Zcela jiným směrem se vydal další britský historik, profesor univerzity v Yorku John Bossy. Jak už napovídá název jeho klíčové práce, zabýval se „křesťanstvím na západě“, nikoliv jednou nebo druhou reformací.²⁷ Také podle něho se středověká religiozita od své raně novověké podoby lišila. V první se více odrážely prvky magické a rezidua pohanství, lidé prožívali víru spontánněji. V raně moderní době se projevoval sklon náboženství racionalizovat a institucionalizovat. Nicméně úspěch všech denominací ve snaze vymýtit magické a pohanské prvky především z křesťanství na

²¹ Evans, 2003 (první vydání 1979).

²² Není od věci si na tomto místě připomenout, že habsburské soustátí se prokázalo jako velmi životaschopné. Evans se právem ptá, jakými reformami musel vnitřně nejednotný, původně středověký státní útvar projít, aby obstál v mocenském boji proti národním monarchiím v Evropě.

²³ V originále se mluví o „counter-reformation“, což je přesný překlad slova „protireformace“.

²⁴ „Re-converted“.

²⁵ Pörtner 2001; Deventer, 2003 (druhá studie se zaměřuje na města ve Slezsku, která několikrát změnila svého suveréna a po vestfálském míru se měla těšit určité formě náboženské tolerance).

²⁶ Syntézu Howarda Louthana zmíním níže (Louthan, 2009).

²⁷ Bossy, 2008.

venkově nesmíme příliš přeceňovat. Náboženskou reformu nevidí Bossy jako hlavní impulz tohoto přerodu, ale spíš jako jeho symptom. Ke změnám došlo mnohem hlouběji. Za ty nejvýraznější považuje Bossy fakt, že slovo nahradilo symbol a obraz v myšlení lidí, k čemuž jistě přispěl i vynález knihtisku. Dále vyzdvihuje, že Luther se od starších scholastických učení o zadostičinění přiklonil k tezi o ospravedlnění. To je sice známý fakt, novátorské je ovšem u Bossyho to, že opět nahlíží na tuto změnu jako na projev posunu v mentalitě nikoliv jako na vynález reformátorů. V neposlední řadě pak podle Bossyho „dovršila reformace proces, v jehož rámci byl systém křesťanské etiky založený na sedmi smrtelných hříších nahrazen systémem založeným na Desateru přikázání“.²⁸ Diskuzi o tom, zda dříve přišlo vystoupení protestantů nebo katolická reforma, autor problematizuje zcela správným postřehem, že do určité doby i sám Luther mluvil a psal tak, aniž by ho kdokoli na univerzitě podezíral z toho, že „je něčím víc než věrným, i když lehce netradičním, příslušníkem katolické scholastické tradice“.²⁹ Tím naznačuje, že hledání počátku katolické nebo protestantské reformace považuje za zcela bezpředmětné. Ačkoliv Bossy nerozporuje, že by se středověké a raně novověké katolictví od sebe lišilo, zpochybňuje často opakované teze o tom, že po mravní stránce by byl katolický klérus před Tridentským koncilem v úpadku, natož že by pohoršení, které morální poklesky kněží vyvolávalo v širších vrstvách obyvatelstva, vyústilo v reformaci.³⁰ Pojmoslovím se Bossy nijak obšírněji nezabývá. Nelíbí se mu ale ani slovo „reformace“ jako takové. Zde bude nejlépe přímo citovat: „Možná je to pojem nezbytný pro dějiny církve jako instituce, ovšem pro dějiny křesťanství, jak se zdá, mnoho smyslu nemá. Je příliš vznešený na to, aby se dokázal vypořádat se skutečným sociálním jednáním, a zároveň není dostatečně vznešený na to, aby dokázal citlivě pojednávat o myšlence, pocitu či kultuře. Je příliš úzce spjat s myšlenkou, že nějakou špatnou formu křesťanství vystřídala forma dobrá“.³¹ Johnu Bossymu jsem věnovala tolik prostoru především proto, že jeho přístup jde zcela jiným směrem; míří tam, kde konfesijní či národní příslušnost badatele hraje menší roli než případné lpění na zažitých představách o sociální realitě běžných věřících ve středověku a raném novověku.

²⁸ Bossy, 2008, s. 146.

²⁹ Srov. s životem Ignáce z Loyoly; Bossy, 2008, s. 118.

³⁰ Bossy, 2008, s. 90.

³¹ Bossy, 2008, s. 117.

Americký historik Robert Bireley ve své knize mluví o „přetváření katolicismu“.³² Pod tímto pojmem rozumí jak aktivní přeměnu směřující zevnitř církve, tak reakci na podněty zvenčí, které si reformu vynucovaly. Na této se ve velké míře podílela státní moc. Bireley začátek této transformace vidí už kolem roku 1450, čímž dává jasně najevo, že se v jeho očích nejedná pouze o reakci na vystoupení reformátorů. Za nejdůležitější společenské změny, na které musela církev reagovat, považuje tyto: touhu laiků zapojit se více do života církve a snahu společnosti najít v přelomových časech řád a stabilitu v politické, ekonomické i duchovní oblasti. Nakonec Robert Bireley nenachází jiný termín než „raně novověký katolicismus“, který podle něho jako jediný zcela vystihuje všechny změny, které se v církvi udály. Nejvíce se tento proměněný katolicismus od své předchozí vývojové fáze lišil v tom, že ztratil svůj nárok na univerzalismus, musel se smířit s existencí jiných konfesí a na jejich vzestup reagovat.

Britský historik Michael A. Mullett přichází s tezí, že má Tridentský koncil, a celá z něj vycházející reforma, kořeny hluboko ve středověku. Žádný z vydaných dekretů nepředstavoval zásadní novinku, ale navazoval na rozhodnutí dřívějších koncilů. Hlavní proměnu katolicismu oproti jeho středověké formě vidí Mullett ve snaze znovu sakrálně pozvednout a očistit od lidových prvků, ale také v tom, že už to není čistě evropský, nýbrž světový fenomén, jelikož se časově kryje s christianizací nově objevených kontinentů.³³ Po-Chia R. Hsia jako Mullettův současník víceméně rozvíjí teze svého kolegy o středověkých kořenech (obou) reformací a globálním rozměru raně novověkého katolicismu. Také proto navrhuje jako vhodnější pojem spojení „svět katolické obnovy“.³⁴ Pojem „protireformace“ pro něj není legitimní, protože vznikl proto, aby se jím popsaly procesy v dějinách Svaté říše římské mezi lety 1555 a 1648, a jeho aplikaci na jiný čas a jiná místa nikdo nepředpokládal. V návaznosti na svého britského předchůdce Outrama H. Evenetta³⁵ Hsia rozvíjí tvrzení, že bychom neměli mluvit o „katolicismu“, ale o „katolicismech“, protože jednotlivé národní verze se od sebe značně lišily.

³² Bireley, 1999.

³³ Mullet, 1999.

³⁴ Hsia, 1998.

³⁵ Evenett, 1968.

Jako posledního jsem záměrně ponechala již zde citovaného Johna O'Malleye. Tento americký historik sepsal celou studii na téma pojmenovávání dějů v katolické církvi raného novověku, kde popisuje evoluci existující terminologie. Na závěr ale dodává, že se budeme muset smířit s neexistencí jednoho pojmu, který by obsáhl všechny strany procesu, jenž se v raně novověké katolické církvi odehrával. Ale to nutně nemusí být špatně, protože pokud budeme tyto termíny používat správně a vyvarujeme se záměny, vyjádříme skutečnost daleko přesněji. O'Malley ale připouští, že pokud by měl nějak označit děje v katolickém světě v 17. století, tak přesnější pojem než raně novověký katolicismus nenašel.³⁶

V německy mluvícím prostředí se debata o pojmenovávání protireformace a reformace ubírala zcela jiným směrem, když v padesátých letech 20. století přišel Ernest Walter Zeeden se slovem konfesionalizace.³⁷ Pro nás nejdůležitějším prvek Zeedenova konceptu představuje fakt, že nechtěl řešit odděleně protireformaci a reformaci, ale raději by je viděl jako dvě strany téhož procesu. Konfesionalizace pro něj vysvětlovala utváření konfesí včetně vzniku závazných textů a dogmat. Tento proces probíhal jak v nově vzniklých protestantských církvích, tak v reformující se katolické církvi. Obě strany musely reagovat na existenci té druhé, vymezit se vůči sobě navzájem a Zeeden nachází mnoho shodných bodů na obou stranách.

Dále tento koncept od sedmdesátých let rozvíjeli dva němečtí historikové, Heinz Schilling a Wolfgang Reinhard. Ti opět nemluvili o reformaci a protireformaci, ale srovnávali procesy, kdy se obě konfese (respektive všechny konfese) vůči sobě vyhraňovaly a utvářely. Nejdůležitějším prvkem jejich konceptu ovšem byla údajná sociální disciplinace obyvatelstva, která s utvářením konfesí souvisela. Reinhard na tomto místě mluví o celospolečenském fenoménu, který zasáhl nejen církevní a politické poměry, ale přetransformoval také mentalitu a kulturu raného novověku. Můžeme zajít ještě dále a nahlížet na konfesionalizaci jako na proces, který „stavovský svět staré Evropy přivedl blíže k moderní demokratické průmyslové společnosti“,³⁸ Změnu přineslo především to, že si obyvatelé zvykli na dohled a disciplinaci

³⁶ Raně novověký katolicismus zní podle O'Malleye „bland and faceless“, ale všechny ostatní pojmy jako protireformace a katolická reformace nebo katolická konfesionalizace se pod něj schovají, a proto je nejlepší se ho držet.

³⁷ Asi nejlépe rozvedeno v díle: Zeeden, 1985.

³⁸ Schilling, 1995, s. 2.

prováděnou společnými silami církve a státu.³⁹ Zde se ale jedná pouze o nezamýšlený důsledek. Reformátorům na obou stranách šlo o spásu duší, za kterýmžto účelem dohlíželi na správné jednání a myšlení lidí. Reinhard ovšem udává, že se konfesionalizace přičinila o vzrůst státní moci a modernizaci společnosti. Zde ale jedním dechem dodává, že ne vždy musí nutně moderní znamenat lepší. A možná, což by měl doložit další výzkum, také napomohla sekularizaci Evropy, jelikož univerzální náboženská pravda už zjevně univerzální nebyla, a mohla přispět k emocionální nestabilitě v raně novověké společnosti, kterou Reinhard vidí za zvýšenou intenzitou pronásledování čarodějnic v 17. a 18. století.⁴⁰

Koncept konfesionalizace způsobil průlom, protože nebyl závislý na konfesijní orientaci badatele. Nicméně dodnes není přijímán beze zbytku, neboť hned vzápětí se proti němu ozvaly podstatné námitky. S nejhlasitější kritikou tohoto konceptu přišel švýcarský historik Heinrich Richard Schmidt. Dle jeho názoru se zde (mimo jiné) přeceňuje role státu a nedostatečně zohledňuje seberegulace ve společnosti. Vnímá obyvatelstvo jako příliš pasivní objekty a opomíjí jejich aktivní participaci na utváření konfesí, ale také to, jak se dodržování církví daného chování hlídalo mezi obyvateli navzájem. Schmidt navíc podotýká, že konfesionalizace jako jedna z teorií nemůže nahradit pojmy jako „protireformace“ nebo „katolická reformace“, protože nejde o zcela shodné procesy.⁴¹ Schilling s Reinhardem pojímají konfesionalizaci velkoryse jako proces celospolečenské transformace, ale když ignorují sebe regulační sociální mechanismy, tak tím jeho zásadní složku pomíjí. V poslední době podrobil zmíněný pojem kritice historik Peter Hersche, autor úctyhodné publikace o barokní kultuře a životě obyvatel v katolicky orientovaných oblastech. Na rozdíl od Reinharda vidí mnoho zásadních rozdílů a považuje konfesionalizaci za jednu z překážek, které brání výzkumu v německy mluvících zemích posunout se dále.⁴²

V našem prostředí pojem konfesionalizace zcela nezdůvodněl. Známe ho, ale málokdo se ho pokoušel aplikovat na náboženský vývoj českých zemí, ačkoliv se to

³⁹ Reinhard, 1995, s. 434.

⁴⁰ Reinhard, 1995, s. 426–427.

⁴¹ Schmidt, 2007, s. 28–37; článek pochází ze sborníku (Reinhard, Schilling, 1995), který nabízí inspirativní přehled směrů, kterými se ubírá výzkum vztahu víry a moci rámci středoevropské historiografie. Paradigma konfesionalizace v současnosti není mezi těmito trendy jediný.

⁴² Hersche, 2006; na zmíněnou kritiku Wolfgang Reinhard ostře reagoval v recenzi Herscheho díla (Reinhard, 2010).

vyloženě nabízí. Nicméně mezi rakouskými, německými i českými historiky se objevily hlasy, které zpochybňují aplikaci takto definovaného fenoménu na dějiny českých zemí. Podle Thomase Winkelbauera nebo Winfrieda Eberharda v českých zemích o takto pojímané konfesionalizaci můžeme hovořit až po roce 1620. Do té doby je spojena pouze s královskými městy. Jinde je nutné zohlednit roli šlechty. Mezi lety 1609 a 1620 můžeme mluvit o konfesionalizaci protestantské, v hlavní roli zde ale není stát, nýbrž stavovská obec, přičemž role šlechty v prosazování katolické konfesionalizace nekončí ani po roce 1620. Obecně byla v českých zemích pojímána náboženská svoboda jako jedno z důležitých tradičních stavovských práv, proto mluví Eberhard o šlechtické konfesionalizaci. Problematická je také periodizace tohoto dějinného procesu, kteroužto myšlenku dále rozvíjí Anna Ohlidalová.⁴³

V českém prostředí se v poslední době svými pracemi k tomuto konceptu hlásí především tři historici. Výše zmíněná Anna Ohlidalová se věnovala rozdílnému vztahu panovnické a šlechtické moci u nás a v Říšskoněmecké říši. Zde si stavovská obec tradičně držela velký podíl na náboženském životě země, střežila si práva na svých panstvích. Časové vymezení konfesionalizace je podle Ohlidalové v českých zemích také obtížné. Reinhard byl sice s periodizací svého konceptu opatrný, nicméně stanovuje jeho počátek do třicátých let 16. století, kdy vzniká Augustana, první závazné protestantské vyznání v říši. V českém prostředí ale náboženské štěpení nastává mnohem dříve, v 15. století. Eberhard udává, že husitská reformace do určité míry konfesionalizací byla, a to především díky své úzké vazbě na politické a společenské změny. Navrhuje zde (velmi opatrně) pojem „proto-konfesionalizace.“ Ohlidalová poté zcela oprávněně pochybuje o tom, zda je možné proces navržený jako vysvětlení proměny raně novověké společnosti a jejího vztahu s moderním státem aplikovat na pozdně středověké Čechy. Problematický je podle ní také vztah a vzájemné ovlivnění místních nekatolických konfesí (utrakvistů a Jednoty bratrské) se zahraničními luterány či kalvinisty, stejně jako jejich vzájemné vztahy mezi sebou, které v multikofesijní společnosti nutně musely umožňovat kompromisy, aby mohli lidé různých vyznání společně vůbec žít. Proto je nutné mít se před přenesením tohoto konceptu na české dějiny na pozoru. Odpovědi by měl přinést samostatný výzkum, který se pokusí

⁴³ Eberhard, 1981; Winkelbauer, 2004.

zodpovědět vyvstálé otázky,⁴⁴ ale také je nutné souvisleji se věnovat užití tohoto konceptu v souvislosti s dějinami husitství.⁴⁵

Jako další se u nás konceptem konfesionalizace zabývala Olga Fejtová. Ta je autorkou sice výborné studie na téma rekatolizace v lokálním kontextu, ovšem do kritiky užití tohoto pojmu nepřináší mnoho nového.⁴⁶ Za nejvýznamnější příspěvek k této debatě považují práci Josefa Hrdličky.⁴⁷ Autor zkoumá rekatolizaci jindřichohradeckého panství a především roli vrchnosti a státu v duchovních bojích. V praxi ukazuje, jak probíhala proměna vztahu mezi vrchností a městem, která nutně předcházela prosazení katolického náboženství. Hrdlička rovněž dochází k názoru, že koncept konfesionalizace nemůžeme přenést na české prostředí tak, jak je. Před rokem 1620 o roli státu v prosazování kterékoliv z konfesí nemůžeme mluvit téměř vůbec, ale i po tomto předělu nesmíme zapomínat na úlohu šlechty, bez které by stát katolické náboženství sotva dokázal prosadit tak účinně. Pokud si ale do role státu dosadíme vrchnost, potom tento koncept funguje také v případě českých zemí.⁴⁸ Mezi jinými pojmy se k tomuto konceptu vyjádřil také Martin Svatoš. Táže se, zda užití v současnosti módního pojmu v německé historiografii pomůže pochopení dějin českých zemí raného novověku. Odpověď na svou sugestivní otázku si sice nechává pro sebe, ale správně uvádí, že ať už se historici u nás s pojmem konfesionalizace ztotožní, či nikoliv, budou se k němu muset tak či onak ve své práci vyjádřit. Pro úplnost uvádím, že Svatoš považuje za legitimní pojem rekatolizace, která má v jeho podání dvě složky, jednu otevřeně (ve shodě s Johnem W. Evansem) označuje za protireformaci, druhou za „reformu duchovního života a mravu katolíků“. Dále poznamenává, že pojem konfesionalizace můžeme použít pro české země až od roku 1620. Jestliže se v Evropě proti sobě jednotlivé denominace vymezovaly, u nás byla společnost ve stejné době již jasně konfesijně diferencována.⁴⁹

Alessandro Catalano se nevěnoval konceptu konfesionalizace, ačkoliv tento pojem zná a na několika místech s ním pracuje. Jeho životopis kardinála Harracha

⁴⁴ Například jak do celého fenoménu zapadá vznik České konfese (na které spolupracovali příslušníci různých vyznání).

⁴⁵ Ohlidal, 2003, a. 19–28.

⁴⁶ Fejtová, 2012.

⁴⁷ Hrdlička, 2013.

⁴⁸ Hrdlička, 2013, s. 640.

⁴⁹ Svatoš, 2004, s. 427–434.

ovšem představuje stěžejní práci k tomuto tématu, protože ukazuje, o jak mnohvrstevnatý proces se jedná, ať už ho nazveme jakkoliv.⁵⁰ S ohledem na další výklad uveďme, že Catalano užívá po vzoru Huberta Jedina jak pojem protireformace, pro „sebeprosazení se katolické církve v zápase proti protestantství“, tak katolická reformace pro „sebereflexi, kterou církev provádí za účelem vlastní obnovy“.⁵¹ Konfesionalizace také podle jeho názoru přispěla k utváření moderního státu tím, že posílila národní identitu, umožnila státu přísnější dohled nad církví i nad poddanými. Církev totiž působila také na každodenní život lidí a nabízela tak (v našem případě) vzdálenému panovníkovi prostředek k disciplinaci obyvatelstva a k dosažení ideologické uniformity.⁵² Catalanova práce je ale zásadní především proto, že sleduje celoživotní zápas kardinála Arnošta Vojtěcha z Harrachu s jezuity, podporovanými panovníkem o právo na reformu církve; a proti zásahům světské moci do procesu rekatolizace. Ukazuje tak, že nemůžeme katolickou církev brát jako homogenní instituci, jejíž členové stáli při prosazování zájmů v jednotné frontě. Naopak jak uvnitř církve, tak mezi jejími představiteli a katolickým zeměpánem se objevilo mnoho třecích ploch, které celý proces komplikovaly. Tento pohled potom užití konceptu konfesionalizace nadále problematizuje.

Citlivější přístup k pojmosloví dějin 17. století je záležitostí především historiografie 20. a 21. století. Velcí historici, kteří se dobou pobělohorskou zabývali v 19. a na začátku 20. století, jako například Antonín Gindely, mluví o protireformaci.⁵³ Tomáš Václav Bílek, z jehož pera pochází víceméně jediná tuzemská ucelená syntéza pobělohorského vývoje s ohledem na církevní dějiny, už v podtitulu mluví o „reformaci katolické“.⁵⁴ V jeho případě nejde ale ani tak o sledování historiografických trendů, jako spíš o zachování dobové terminologie, které se drží v celém textu. Například komise, které vyrážely do krajů vybaveny různými úkoly a které dnes najdeme v literatuře pod názvem „rekatolizační“, samy sebe nazývaly „reformační“. Také v dobových pramenech se mluví o „reformaci“ katolického *náboženství* v českých zemích, přestože dnes bychom jednotlivé denominace nazývali spíše vyznáními či

⁵⁰ Catalano, 2008.

⁵¹ Catalano, 2008, s. 14.

⁵² Catalano, 2008, s. 14.

⁵³ Gindely, 1894.

⁵⁴ Bílek, 1882b.

konfesemi. Význam Bílkovy práce tkví právě v tom, že velmi pečlivě vytěžil prameny k rekatolizaci a popisuje tento proces po faktografické stránce do nejmenšího detailu a velmi přesně.

Debata o vhodnosti termínů užívaných k popisu procesů v katolické církvi 17. století se u nás rozhořela bouřlivěji až po roce 1989. Dodnes se odborníci zcela neshodují. Podívejme se tedy na to, kterým směrem se v tomto bludišti vydali alespoň někteří z nich. Začneme u zahraničního historika, který se komplexněji českým dějinám věnuje. Tím je Howard Louthan. Již v názvu, který nebyl do češtiny přeložen úplně šťastně, hovoří Louthan o katolické reformaci.⁵⁵ Dále už se nijak systematicky tomuto pojmu nevěnuje. Ačkoliv nutno říct, že autor si Čechy vybral právě proto, aby na jejich příkladu ukázal obě stránky procesu – jak pozitivní přesvědčování, tak represivní prostředky, jelikož zde se obojího používalo v hojné míře. Bohužel se svou snahou ale zůstává na půli cesty a pojmová nevyhraněnost je v tomto případě na škodu.

Jiří Mikulec se dlouhodobě zabývá především pronikání prvků katolické reformy do prostředí české církve.⁵⁶ Ten také napsal sice populárně naučnou, ale také jednu z mála syntéz zabývající se rekatolizací Čech.⁵⁷ Nezastavím se u něj dlouho. Jiří Mikulec totiž používá pro snahu o znovuzískání pozic katolíky pojem „rekatolizace“, k čemuž nemá pro patřičná časová období problém připojit kontroverzní přívlastky jako „plošná“ nebo „násilná“.

Ivana Čornejová se také věnuje katolické reformaci v Čechách, především působení jezuitského řádu. Terminologii spojené s jejím tématem se věnovala v samostatné studii.⁵⁸ Autorka upřednostňuje pojem katolická reformace, protože protireformace dle jejího názoru ze sémantického hlediska navozuje představu akce, která se negativně obracela proti reformaci. Jak je vidět, také u nás by bylo možno zmatek v pojmosloví rozřešit, pokud bychom konečně zodpověděli otázku, zda byla nebo nebyla obnova katolické církve reakcí na vystoupení reformátorů. Tento historický otazník se ale asi nikdy nepodaří vymazat. Ivana Čornejová si ve své studii po právu

⁵⁵ Z logických důvodů pracuji v předkládané práci s originálem a připomínám, že v tuzemských knihovnách dostupný překlad je již počínaje názvem poněkud nešťastný. Viz: Howard LOUTHAN, *Converting Bohemia. Force and Persuasion in the Catholic Reformation*, Cambridge 2009; srov.: Howard LOUTHAN, *Obracení Čech na víru. Aneb rekatolizace po dobrém a po zlém*. Praha 2011.

⁵⁶ Mikulec, 2013; Mikulec, 2000.

⁵⁷ Mikulec, 2005.

⁵⁸ Čornejová, 2003.

stýská, že pojem katolická reformace se v českém prostředí užívá pomálu, a to především v pracích církevních historiků.⁵⁹ Konfesionalizaci pak rozumí Čornejová třemi způsoby: Zaprvé, jako rozdělení do té doby jednotné církve na několik konfesí; zadruhé, vymezováním a definováním těchto konfesí; zatřetí, rozdělení nekatolíků do různých konfesí. V každém případě proces konfesionalizace končí tím, že stát ovládá církev, k čemuž přispěla i nutnost opřít se o státní moc v ideologickém boji jednotlivých vyznání. Dále se autorka vyjadřuje k termínu „rekatolizace“. Dle chronologického vymezení užívá přívlastků „násilná“ pro období, kdy se stát nátlakem snažil změnit smýšlení většinového nekatolického obyvatelstva, a „pozitivní“ pro dobu, kdy stát i církev od mocenských prostředků upouští a využívá přesvědčovací moci misií, školství, církevních řádů a prvků formující se barokní zbožnosti. Ve shodě s historickými poznatky Čornejová uvádí, že druhý způsob „přesvědčování“ byl v každém ohledu účinnější a jeho výsledky trvalejší.

Je zcela na místě uvědomit si, že v zahraničí se vede debata o tom, zda říkat „protireformace“ nebo „katolická reforma“. U nás se ještě v nedávné době diskutovalo o tom, zda je možné používat slovo „rekatolizace“. A v této diskuzi nejde ani tak o historickou pravdu jako o snahu vyhnout se určité kontroverzi, protože s pobělohorským nátlakem na změnu vyznání nekatolického obyvatelstva se pojí mýtus o národním útlaču. V našem prostředí je tak termín rekatolizace spojen s negativními konotacemi, zatímco „protireformace“ zavdává podnět k bouřlivé diskuzi leda mezi odborníky.⁶⁰ Jak citlivé je (nebo ještě nedávno bylo) toto téma v českém prostředí, dokazuje diskuze na stránkách Dějin a současnosti, do které byla zapojena právě Ivana Čornejová.⁶¹ Nesouhlasnou reakci dle mého mínění ale vyvolal spíš ne zcela vhodně zvolený název článku, tedy to, že by někdo pobělohorskou rekatolizaci mohl označit za „chvályhodné úsilí“, jelikož české k náboženství poměrně chladné obyvatelstvo vidí ještě dnes nátlak na změnu víry jako něco zásadně nepřijatelného. Jedině tak lze celá kontroverze vysvětlit, protože po obsahové stránce se nejednalo o nic víc (ani nic méně)

⁵⁹ Nutno ale upozornit, že citovaná studie je 14 let stará. Přesto uvedená výtka českým historikům stále platí, i když se situace zlepšuje. Jak objasní další výklad, užívání nových pojmů (termíny katolická reformace a konfesionalizace v českém prostředí stále zcela nezdомácněly) komplikuje fakt, že ne každý přesně ví, jak a kdy je používat.

⁶⁰ Zatímco v české historiografii užíváme pojmu rekatolizace, v anglosaském světě pro ty samé procesy platí označení protireformace. Například studie Reginy Pörtner (2001) mluví o totožném procesu, jaký je popisován v této práci.

⁶¹ Čornejová, 2001; Korář, 2001.

než o čtivě napsané shrnutí v devadesátých letech ne zcela známého tématu na základě moderních poznatků. Musím ale podotknout, že historici dnes se slovem „rekatolizace“ běžně pracují.

Zdeněk Nešpor, který se věnuje osudům luteránů v českých zemích v 17. století, zdůrazňuje, že žádný z užívaných pojmů není zcela neutrální a nemá příliš smysl předstírat opak. „Protireformace“ jakožto termín vzešlý z protestantského prostředí jednoznačně klade do popředí akci obracející se proti reformaci, kdežto „katolická reformace“ naznačuje, že obrodné procesy uvnitř katolické církve byly důležitější než boj mezi konfesemi. Za důležitější ale považuji již výše zmíněný názor, že musíme dbát na geografický kontext, když volíme ve vědecké práci svá slova.

Historik Petr Zemek napsal studii, která zmatek v pojmosloví s ohledem na české prostředí velice umně shrnuje.⁶² Na konci své práce ale uvádí myšlenku jako stvořenou k zakončení této kapitoly. Vzhledem k různým předsudkům a ideologicky dosti odlišným stanoviskům zřejmě nebude nikdy možné vymyslet zcela neutrální a nikoho nezraňující pojmy. Pokud ale se o toto máme pokusit, tak pouze návratem do archivu a nezaujatým studiem pramenů. A není možné z konfesijní vstřícnosti nebo snahy vyhnout se kontroverzi nahrazovat třeba i negativními konotacemi obalená, ale přesto správná slova jinými méně kontroverzními.

K tomu často dochází. Nátlak na změnu vyznání prováděný státem je nazýván katolickou reformací; autoři se hlásí k paradigmatu konfesionalizace, aniž by to odpovídalo metodologii vhodné k práci na jimi zvoleném tématu; historici se snaží opsat pojmy jako „rekatolizace“ nebo „protireformace“, aby nebyli obviněni z neznalosti aktuálních trendů, ale vhodnější pojmenování nenachází. Ani s Petrem Zemkem tak nakonec úplně nesouhlasím. Návrat do archivů a poctivé studium pramenů potřeba je, ale terminologii zcela prostou negativního zabarvení to vůbec přinést nemusí. Bez problémů si vystačíme s existujícími pojmy. Pouze je musíme umět používat a smířit se s tím, že jich existuje mnoho a každý platí pro jiný historický proces nebo jiný metodologický přístup.

⁶² Zemek, 2006, s. 227–241.

1.2 Pronikání prvků katolické reformace – historiografický exkurz

Již v úvodu je třeba shrnout, co vůbec chápu pod výrazem katolická reformace a na které stránky tohoto procesu se budu s ohledem na téma žen zaměřovat. Zároveň na tomto místě také uvedu, která základní díla existují.

1.2.1 Chápání základních pojmů

Jako „rekatolizaci“ českých zemí chápu snahu o znovuzískání mocenských pozic, které zde katolická církev ztrácela už od 15. století. Přičemž na tomto procesu participovala světská moc, reprezentovaná státním aparátem a vrchnostmi na jednotlivých územích,⁶³ a moc duchovní, reprezentovaná nejen církevní hierarchií podřízenou pražskému arcibiskupství, ale také činností jednotlivých řeholních řádů.⁶⁴ Toto snažení probíhalo po dvou vzájemně se protínajících liniích. Především v prvních letech můžeme hovořit o protireformaci chápané dle pojetí Huberta Jedina, čili jako konání, které se obrací proti nekatolickým⁶⁵ vyznáním v českých zemích. Ačkoliv poměrně ostrý konfesijní boj se týká také 16. století a ve své podstatě vrcholí stavovským povstáním, budu se zaměřovat především na dobu po roce 1620, kdy se hlavně z počátku uchýlovali stát i církev k prostředkům represivním, od nichž později postupně ustupují. Úspěšné završení rekatolizačního procesu by nebylo možné bez jeho druhé složky, a to katolické reformace. Prvky tridentské reformy samozřejmě pronikají do českých zemí již v 16. století, ať už je můžeme nalézt v působení jezuitského řádu nebo v nových formách prožívání katolické víry. Do života širších vrstev obyvatelstva ovšem prvky katolické reformace mohly proniknout až později, po vítězství katolíků

⁶³ Jak ukázal Josef Hrdlička v citované práci (Hrdlička, 2013), tak bez přispění katolických vrchností by na mnoha místech stát při prosazování rekatolizace nebyl tak úspěšný. Na druhou stranu neochota či nepřilíš velká angažovanost vrchností celý proces také komplikovala, jak můžeme vidět mimo jiné na příkladu severních Čech (Čáňová, 1980) a jak ukazuje níže prezentovaný výzkum v oblasti činnosti rekatolizační komise.

⁶⁴ Že ani mezi jednotlivými složkami duchovní moc nepanovala v rámci prosazování rekatolizace vždy shoda, krásně ukazuje citovaná práce Alessandra Catalana (2008). Ostatně i mezi jednotlivými řády probíhal od nepaměti konkurenční boj, bylo by tedy naivní domnívat se, že během procesu rekatolizace, kterou lze chápat primárně jako boj o mocenské pozice, pracovaly z čista jasna všechny řehole ve vzácné shodě.

⁶⁵ Záměrně neužívám slovo „protestantské“. Zatímco zahraniční badatelé mohou mluvit o protestantské a katolické reformaci, případně konfesionalizaci, u nás situace zdaleka není tak jednoduchá. Církev kališnická vzešlá z husitské revoluce se de facto s katolickou církví nikdy nerozešla (a svou legitimitu odvozovala od uznání basilejským koncilem) a výjimku pro užívání laického kalicha nezrušil ani koncil konaný v Tridentu. Utrakvisty tak zcela určitě nelze označovat za protestanty, jelikož se oni sami i nadále považovali za součást katolické církve a v době ustanovení husitské církve ještě žádní protestanté ani nebyli. Ve stejném významu se v české historiografii, především pro období po roce 1620 užívá pojem „evangelíci“ pro nekatolické denominace na českém území.

v konfesijním střetu. Nebudu pojem „rekatolizace“ nahrazovat ani slovem „protireformace“ ani spojením „katolická reformace“, protože jedno se neobešlo bez druhého a všechny tři termíny mají v předkládané práci své místo.

Co se týče paradigmatu konfesionalizace, považuji za užitečné se s ním seznámit. Pokud tento koncept nechápeme striktně v původním významu, ale upravíme jej na základě poznatků Thomase Winkelbauera, Josefa Hrdličky a dalších, může tuzemským badatelům umožnit zajímavý a nový pohled na náboženské boje v české kotlině v 16. a 17. století. Nicméně už výše uvedené výtky ukázaly, že tento pojem není bez problému ani v souvislosti s děním v německy mluvících oblastech. Zaprvé, skutečně neúměrně přeceňuje roli státu na úkor jak role šlechty a městských rad, tak vzájemné regulace chování mezi obyvateli samotnými. Už ze své podstaty k tomu totiž vybízí, jelikož má vysvětlit vzrůst státního vlivu na disciplinaci obyvatelstva. Zadruhé, užití tohoto termínu víc než všechny výše zmíněné odvádí pozornost od motivace účastníků konfesijního boje. Ze zpětného pohledu mluvíme o sociální disciplinaci, vzrůstu moci státu a spolupráci státu a církve. Aktéři těchto změn ale měli na srdci především spásu duší obyvatel, ať už se podle nich spása nacházela v náručí té nebo oné církve. Na to nesmíme při výkladu o dějinách zapomínat.

Z problémů, které se vynořují, když se pokouším tento koncept použít na problematiku českých dějin náboženských střetů, považuji za nejzásadnější nemožnost jeho aplikace na dějiny husitství. České nekatolické konfese, ač v 16. století doznaly v souvislosti s reformací Evropy řadu změn, tkví svými kořeny v pozdním středověku. Reinhard a Schilling od začátku konstruovali svůj koncept jako příspěvek k utváření raně novověkého státu. Husitství je fenoménem veskrze středověkým. Velmi podnětné by tak bylo zkoumat utrakvistickou denominaci *ve vztahu* ke konfesionalizaci 16. a 17. století, nikoliv mluvit o proto-konfesionalizaci. Takovou studii ale prozatím nikdo nenapsal. Problematika tohoto konceptu pro vysvětlení změn v multikofesijní společnosti (kde závazný text z roku 1575, tedy Česká konfese, vznikl ve spolupráci teologů hlásících se k různým nekatolickým denominacím) také nebyla řádně prozkoumána. Vzhledem k těmto nedostatkům budu k danému konceptu ve své práci přihlížet. Etatistický charakter zmíněného paradigmatu se navíc pro dějiny žen příliš nehodí. Pro zvolené téma je totiž právě seberegulace v obyvatelstvu, jak naznačil už dřívější výzkum, klíčová.

1.2.2 Katolická reformace v českých zemích

Pronikání prvků katolické reformace do českého prostředí by mělo stát v centru pozornosti vždy, když mluvíme o rekatolizaci. Zaprvé, samotné zaměření na represe nestačí, je třeba vidět obě strany mince. Ale možná právě zde můžeme nalézt odpověď na otázku, jak je možné, že se většinově nekatolické obyvatelstvo skutečně stalo v tak krátké době vzornou katolickou zemí. A nemluvím zde pouze o obrácení *pro forma*. Navzdory určitému ideologickému zkreslení, které způsobila především historiografie první republiky, by nám nemělo uniknout, že české země byly v 18. a ještě v 19. století výspou barokní zbožnosti.⁶⁶ Tajní evangelíci tu stále byli, ale jejich povědomí o vlastní víře se pomalu vytrácelo.⁶⁷ Žili v Čechách a nebylo jich tak úplně málo,⁶⁸ ale navzdory vroucnému přání nacionalistických historiků z dob obrození a první republiky nemůžeme zakládat naši národní identitu na nich, ale právě na té katolické většině. Nemusím si brát na pomoc sociologické či psychologické studie, abychom chápali, že vysvětlení pro upřímnou změnu vnitřního přesvědčení není vhodné hledat v nátlakových opatřeních, ale spíš tam, kde obyvatelstvu církev přinášela něco nového a inspirativního. Právě proměna katolicismu v duchu tridentské reformy tedy může být v tomto směru klíčem k pochopení českých dějin raného novověku.

Pokud nás zajímají ženy v raném novověku, platí výše uvedené tvrzení dvojnásob. V první řadě již poměrně rozsáhlý (tuzemský i zahraniční) výzkum týkající se jejich role v protestantské reformaci ukázal, jak aktivně ženy participovaly na reformách duchovního života. Někdy tuto činnost dovedli reformátoři umně využít, jindy se jí spíše obávali. Bylo by ale velmi krátkozraké se domnívat, že touha mít svou účast na reformě církve byla vlastní jen ženám z protestantského prostředí.⁶⁹ Barokní zbožnost je navíc spojena se silným emocionálním prožitkem a již předchozí výzkum naznačil, že právě tento prvek mohl ženské obyvatelstvo oslovit nejvíce.⁷⁰ Ivana Čornejová ve výše zmíněném článku přišla s myšlenkou, že pro lidi raného novověku to

⁶⁶ Evans, 2003, s. 216–232, Louthan, 2009, s. 21–22.

⁶⁷ Tato skutečnost se projevila, když mohli ze skrývání vystoupit při vydání tolerančních patentů, jak vysvětlila ve své práci už Eva Melmuková (1999).

⁶⁸ Podrobněji viz: Nešpor, 2009, s. 127–211.

⁶⁹ Když navíc dosavadní zahraniční výzkum dějin 17. století ukazuje opačným směrem. Srov.: Diefendor, 2004; Roper, 1990.

⁷⁰ Pro bližší studium ženské spirituality a její role zejména v reformačních hnutích doporučuji zejména: Nodl, 2006; Lenderová, 2002a, s. 181–182; Šmahel, Nodl, 2002, s. 220–247; dále práce týkající se žen v husitství a v reformaci, u kterých se zastavím níže; ke spiritualitě českého baroka jako takové pak doporučuji nedávno znovu vydanou publikaci Tvář baroka od Zdeňka Kalisty (2014).

byla ztráta vazby na předky spolu se zažitými rituály, kterou vnímali ještě citelněji než zásah do vlastního svědomí, když byli nuceni ke konverzi.⁷¹ Takovýto pocit vytrženosti spolu se sociální izolací, kterou s sebou neslo setrvávání ve staré víře – vždyť návštěva kostela mohla být pro mnoho žen téměř jedinou formou sociální interakce se společností mimo vlastní domácnost – pociťovaly ženy silněji než muži. Nové formy zbožnosti, do kterých se mohly zapojit, je potom určitě přitahovaly a zaplňovaly vzniklé prázdno. Jak ještě uvidíme, další výzkum tuto domněnku podporuje.

Represivní stránka rekatolizace, tedy právní normy, které stavěly nekatolictví mimo zákon, a jejich následné vymáhání, se už i u nás svého zpracování dočkaly.⁷² Žádná studie ale není tak úplná, jako zahraniční práce Reginy Pörtner o dějinách protireformace ve Štýrsku.⁷³ Většinou se autoři soustředí právě na tu první složku procesu a nesnaží se ji zkombinovat s formami přesvědčování plynoucími z obnovy katolické církve, ačkoliv bez těchto reforem by těžko mohla být snaha o obrácení obyvatel Čech v dlouhodobém měřítku úspěšná. Jediný, kdo se pokusil o spojení obou přístupů, je již výše zmíněný autor Howard Louthan. Využití této práce pro studium českých dějin s sebou ale nese několik problémů. V první řadě je diskutabilní už Louthanův výběr pramenů a sekundární literatury, jelikož mnohé klíčové zdroje zcela ignoruje. Na některých místech dochází až k tristním dezinterpretacím.⁷⁴ Fakt, že jakožto autor anglosaské provenience není zasažen nacionálními předsudky starší střeoevropské historiografie, nemusí být na škodu a může přinést svěží a inspirativní pohled na české dějiny právě v tomto stereotypními výklady zatíženém období. Louthan ale řadu prací historiků 19. století zcela přehlíží a nejen, že oněmi nacionálními konflikty není zasažen, on tyto spory o výklad českých dějin zcela ignoruje a nijak se k nim nevyjadřuje. Chvillemi to až budí dojem, že autor předsudky, které se v českém prostředí k dějinám 17. století pojí, nejen že ignoruje, ale že je přímo nezná nebo nechápe. Jde o chvályhodný pokus položit vedle sebe „dvě strany“ rekatolizace, a tak

⁷¹ Čornejová, 2001, s. 2.

⁷² Bílek, 1882b; Gindely, 1894; Mikulec, 2005; Mikulec, 1992; Opočenský, 1921; Čornejová, 2001; Hanzal, 1990.

⁷³ Pörtner, 2001.

⁷⁴ Za všechny uvedu Louthanův výklad vpádu pasovských z roku 1611, který navíc ještě (vlivem tiskové chyby) klade do roku 1621: „V roce 1615 se v hlavním městě průvod na svátek Božího těla zvrhl v krvavou řež a zhruba o šest let později vzal veškerý civilní pořádek za své, když do města vtrhlo vojsko pod vedením pasovského biskupa. Ten chtěl zastavit vraždění mnichů a rabování kostelů, kterých se dopouštělo pražské obyvatelstvo“. Louthan, 2009, s. 12.

představit syntézu, ale autor zůstal na půli cesty – výběr „rekatolizačních prostředků“,⁷⁵ kterými se zabývá, je sice inspirující, ale za komplexní zpracování rekatolizačního procesu knihu označit nemohu.

1.2.3 Vzdělanost, vzdělávání a role církevních řádů

Jak se tedy česká historiografie věnovala pronikání katolické reformace do české kultury? V následující podkapitole situaci shrnu a také si osvětlím, kterým složkám reformy a proč se budu v předkládané práci věnovat já. Školství a vzdělanost představovaly jeden z nejučinnějších prostředků v konfesijním boji. Jako je tomu ostatně dodnes v jakémkoliv souboji ideologií. Reforma církevního školství a důraz na vzdělanost laiků i duchovních se samozřejmě považuje za součást katolické obnovy. V této práci se nebudu příliš věnovat školství, a to jednoduše proto, že vyšší vzdělání bylo záležitostí chlapců a mužů, ženy zůstávaly v tomto ohledu poněkud stranou. Nejen v laickém povědomí jsou se středním vzděláváním v českých zemích nejvíce spojeni jezuité. Nejucelenější shrnutí jejich působení u nás přinesla Ivana Čornejová, ale dějinami řádu a jejich školskému působení se zabírali také jiní historikové.⁷⁶ Vzdělávání se věnovaly i jiné řády, například piaristé. Zpracování jejich edukační činnosti zdaleka není tak komplexní, nicméně máme k dispozici řadu regionálně zaměřených studií.⁷⁷ Katolická reforma měla být ale provedena světským klérem, zapojení řeholních společenství do jejího prosazování představuje až sekundární jev.⁷⁸ Jako v mnoha jiných případech tak katolická církev upustila od původního záměru proklamovaného v Tridentu, aby se v konfesijním boji prosadila.⁷⁹

Jezuité už z přímého nařízení svého zakladatele Ignáce z Loyoly vůbec neměli ženskou větev.⁸⁰ V raném novověku nově vznikající mužské řády obecně nezakládaly ženské odnože.⁸¹ Role jeptišky představovala jednu z úloh, jakou mohla žena

⁷⁵ Například využití katolické historiografie, snaha nahlédnout na víru venkovských obyvatel, užití kázání a písní, pohled na poutnictví a další formy lidové zbožnosti.

⁷⁶ Čornejová, 1995; Holý, 2010; Bobková-Valentová, 2006.

⁷⁷ Například: Bartůšek, 2014; Skřivánek, 2008; shrnutí historiografie piaristického řádu u nás: Bartůšek, 2003; další studie k příspěvku piaristů k rekatolizaci Čech ve sborníku: Čornejová (ed.), 2003.

⁷⁸ Rapley, 1999, s. 25.

⁷⁹ Českému (i poučenému) čtenáři se při zmínění protireformace okamžitě vybaví jezuita. Že tedy Tovaryšstvo Ježíšovo nejen že nevzniklo jako řád „protireformační“, ale také že je od samého počátku v konfesijním boji nezamýšlela církev využít, budeme muset v našem prostředí ještě dlouho vysvětlovat.

⁸⁰ Čornejová, 1995, s. 24.

⁸¹ Conrad, 1995, s. 273.

v katolické reformaci hrát. Její společenský efekt byl ale značně omezený vzhledem k tomu, že dekreta Tridentského koncilu nařídily zpřísněné dodržování klauzury pro řeholnice, která ale platila už z nařízení buly Bonifáce VIII. Z roku 1298.⁸² Už Karel Boromejský⁸³ udával, že klauzura má především chránit jeptišky před „toulavými zlými muži“. ⁸⁴ Řeholnice měly nadále žít za zdmi tak vysokými, aby přes ně ani nebylo vidět dovnitř, a jejich zátiší směly opustit pouze v případě požáru nebo vypuknutí epidemie lepry či jiné nakažlivé choroby. Napříště také neměly vznikat autonomní jednotky ovládané mocnými abatyšemi, k čemuž někdy ve středověku docházelo. Každý ženský klášter měl mít mužského ordináře, pokud už mu nevládl opat, a být striktně podřízen autoritě místního biskupa.⁸⁵ Tridentský koncil se zaměřil také na výběr novic. Zakázalo se přijímat dívky mladší šestnácti let a ty příchozí musely nově přísahat, že do kláštera vstupují z vlastní vůle. Toto opatření mělo alespoň částečně vyeliminovat případy dívek donucených k volbě řeholního života rodinou. Kláštery totiž často působily i jako odkladiště dcer, pro které nebylo možné zajistit věno nebo společenské úrovni odpovídající sňatek.⁸⁶

Uvnitř kláštera chráněného klauzurou se ženám nabízela víceméně jen jedna forma, jak ovlivnit náboženské přesvědčení svého okolí. Tou byla mystická vidění. Podle historika Po-Chia Hsiy představovala femininní mystika „boj mezi kontrolou mužů a ženskou autonomií“. ⁸⁷ Nicméně přijetí ženských mystických vidění katolickou církví záviselo jednak na společenském postavení konkrétní ženy, ale hlavně na osobě jejího zpovědníka. Mystička mimo klášterní klauzuru se snadněji dostala do podezření, že její vize nepochází od Boha, ale od Ďábla.⁸⁸ Charakterizovat ženskou mystiku raného novověku se pokusili ve své edici Margaret L. King a Albert Rabil. Přichází s paradoxem, pro katolickou reformaci příznačným, a sice že Tridentský koncil důrazem na klauzuru a nutnost mužské ochrany pro ženu omezil možnost jejího samostatného vyjádření. Do té doby prosperující typ „svaté ženy“ Kateřiny Sienské přestal být

⁸² Polska, Couchmann, McIver, 2003, s. 118

⁸³ Svatý Karel Boromejský (1538–1584) byl italský duchovní, který se stal pro po-tridentskou katolickou církev vzorem „nového“ biskupa – svým morálně nenapadnutelným způsobem života a příkladnou péčí o svěřenou diecézi. Více viz např.: Rossi, 2000; Rossi, 2010; Zardin, 2010.

⁸⁴ Mullet, 1999, s. 41 a 68.

⁸⁵ Rapley, 1990, s. 28.

⁸⁶ Polska, Couchmann, McIver, 2003, s. 118.

⁸⁷ „...struggle between male control and female autonomy,” Hsia, 1998, s. 140.

⁸⁸ Hsia, 1998, s. 138–140.

pohodlný. Nicméně raný novověk je ze zpětného pohledu doba rozkvětu ženských náboženských vidění. Zde se umocnily rysy, které byly femininní religiozitě vlastní od počátku: klášterní prostředí, které ženy chrání nejen před mužskými agresory, ale také před působením Dávla; mystika, tedy spiritualita obrácená dovnitř, nikoliv její veřejné projevy; oddanost k Bohu, která se projevuje v přístupu k vlastnímu tělu (různé formy askeze, které měly umocnit mystický zážitek) a odpor k autoritám, které chtěly jejich aktivity omezovat. Toto provází ženskou spiritualitu dějinami. Nicméně ani jeden jmenovaný charakterový rys nepovažuji za výhradně raně novověký.⁸⁹ Při studiu mystiky si ale povšimněme, že pokud se ženy snažily psát o dogmatice či teologických tématech, často se vlivem nedostatku vzdělání neuměly vyjádřit. Jakmile ale mluví o morálce či o svém osobním duchovním prožitku, tak z textů vyzařuje mnohem větší sebevědomí.⁹⁰ Ve sledovaném období se ale s příběhy tohoto typu roztrhl pověstný pytel, ačkoliv nepodceňuji růst množství pramenů, které může toto na první pohled jasné srovnání značně zkreslit.⁹¹

Ženské řády vznikaly také v raném novověku a jejich zakladatelky se často se svými následovnicemi chtěly věnovat vzdělávání. Nicméně žít „ve světě“ a učit, to mělo být napříště vyhraněno pouze řeholníkům, jak ukazuje příklad karmelitánek, anglických panen nebo voršilek. Anne Conrad ve své studii na téma laické kongregace žen kolem kostela sv. Voršily v Kolíně nad Rýnem ovšem namítá, že samotná vzdělávací činnost nebo porušování klauzury nepředstavovaly největší důvod k obavám ze strany církevní hierarchie. Problém pro ženské řády vyvstal až ve chvíli, kdy se odmítly podrobit autoritě místního biskupa a chtěly stejně jako jejich mužské protějšky podléhat přímo papeži.⁹² Tak či onak jeptiškám byla příležitost vyučovat veřejně mimo klášterní zdi po počátečním úspěchu vždy upřena. Řád sv. Voršily se ovšem na výuku dívek soustředil nadále. Původně velmi přísná řehole se přizpůsobila tomuto účelu, ať už šlo o denní řád sester nebo řádový oděv. Voršilkám a jejich působení se věnovalo u nás i v zahraničí

⁸⁹ King, Rabil (ed.), s. 6.

⁹⁰ Polska, Couchmann, McIver, 2003, s. 33.

⁹¹ Což je ale případ srovnání téměř všech fenoménů raného novověku s jejich staršími verzemi. Pramenů máme k dispozici jednoznačně víc a nesmíme se proto ve vyhodnocování výsledků unáhlivat; ženská spiritualita projevující se v náboženských vytrženích a vizích budoucnosti není výsadou katolíček, jak dokládá například nejznámější příběh tohoto typu, viz například: Heřmánek, 2015. Také v tomto případě je ovšem přijetí a zveřejnění ženských mystických vytržení zcela závislé na osobnosti muže, v tomto případě nikoliv zpovědníka, ale důvěrníka, a hlavně muže těšící se autoritě v církevních kruzích. Instituce jsou v protestantském táboře jiné, principy a možnosti uplatnění pro ženy zůstávají víceméně identické.

⁹² Conrad, 1995, s. 280.

mnoho autorů.⁹³ Ovšem do tohoto řádu se přijímaly výhradně dívky z vyšších společenských vrstev. Omezení pro méně movité představovala výše „věna“, kterou musely do řádu přinést.⁹⁴ Na jednu stranu tak mohly ovlivnit řadu urozených dam z vyšších vrstev, které pak hodnoty katolické reformace a představy raně novověké katolické církve o feminitě předávaly dále, jejich výchovná činnost však zdaleka neprostupovala celou společností.⁹⁵

Když se zabýváme rolí žen v různých hnutích náboženské obnovy či obecně jejich duchovní aktivitou, mnohem víc než samotné řeholní řády nás musí zajímat jiná společenství. Hsia a Mullet mluví o „beátách“. O ženách, které toužily žít po vzoru řeholních společenství, ale neměly prostředky nutné ke vstupu do některého z řádů. Takové ženy potom buď učily, nebo vykonávaly sociální práce, které jeptiškám klauzura znemožňovala.⁹⁶ V českém prostředí se pro stejné dámy v pozdním středověku vžilo označení „bekyně“. Fenomén bekyní v husitské době oprávněně v historické literatuře dostal mnoho prostoru.⁹⁷ Bekyně byly ženy, které neskládaly řeholní sliby (ačkoliv některé z nich složily slib čistoty, nejednalo se ale o právně závaznou formu slibu), ale žily pohromadě v jednom domě, věnovaly se modlitbám, studiu Písma a různým obecně prospěšným činnostem, často pod vedením charismatického duchovního. Když se situace po utichnutí husitských bojů zklidnila, mizí i fenomén bekyní. Nenalzáme u nich ale vysloveně činnost učitelskou. To je něco specifického pro období konfesijních bojů, kdy církev nutně potřebovala katechety a z mužského světského i řeholního kléru jich stále nevzešlo tolik, aby poptávku uspokojili. Velmi inspirativní je pro nás v tomto ohledu práce francouzské historičky, Elisabeth Rapley, která se věnovala právě ženám mimo kláštery a jejich činnosti ve Francii v době protireformace.⁹⁸ Říkalo se jim „Devotés“ a jejich charakteristika se příliš neliší od českých středověkých bekyní. Podstatné ovšem je, že se *devotés* přes velký počáteční odpor církevních autorit prosadily především jako učitelky a ve francouzské společnosti pevně zakotvily. Jelikož se v boji konfesí věnovaly výuce, byla jejich role v rámci protireformace ve Francii zcela nepopíratelná. Elisabeth Rapley má navíc za to, že její

⁹³ Např.: Macková, 2007; Conrad, 1994.

⁹⁴ Mullet, 1999, s. 107.

⁹⁵ Zmíníme ještě, že řádu celestinek a jejich působení v Čechách se věnuje Jindřich Kolda (2015).

⁹⁶ Hsia, 1998, s. 145.

⁹⁷ Císařová-Kolářová 1915; Nechutová, 1998; Rychterová, 2002.

⁹⁸ Rapley, 1990.

výzkum představuje pouze pověstnou špičku ledovce a hlubší vhled může odhalit, jak intenzivně ženy podobu katolické zreformované církve ovlivnily. Dalšímu výzkumu na tomto poli se v německojazyčném prostředí věnovala Anne Conrad. Ta zkoumala například společenství sv. Voršily v Kolíně nad Rýnem, kde ženy aktivně spolupracovaly s místními jezuiti na výuce obyvatel. Ačkoliv jejich autonomie byla po vleklých sporech nakonec omezena a podřízena bezvýhradně autoritě arcibiskupa, vzdělávací role jim zůstala, a jimi vedené školy ve spolupráci s Tovaryšstvem Ježíšovým vznikaly v dalších německých městech.⁹⁹ Zahraniční autoři a autorky jako Elisabeth Rapley, Anna Conrad nebo Po-Chia Hsia si působení žen v katolické reformaci a protireformaci všímají. McIver Polska se ve své přehledové publikaci zamýšlí nad tím, jak je možné, že aktivita žen kvetla právě v rámci prosazování reformy, která se po formální stránce snažila ženskou spiritualitu spoutat. Zda katolíci nedokázali prosadit svá pravidla nebo se tiše a flexibilně přizpůsobili situaci a využili v konfesijním boji všech dostupných prostředků, mimo jiné ženskou pobožnost a katechetickou a vzdělávací činnosti.¹⁰⁰

Zatím jsem neobjevila zmínky o tom, že by se podobná společenství zaměřená na výchovu u nás vyskytovala. Barokním náboženským bratrstvům se dlouhodobě věnuje Jiří Mikulec, ale nijak detailně nezdůrazňuje roli žen v nich, ačkoliv jasně uvádí, že do nich mohly zcela svobodně vstupovat a uvnitř působit.¹⁰¹ Bratrstva patří ale spíše do tématu barokní zbožnosti než do oboru vzdělávání. Nové formy prožívání katolické víry v baroku jistě ženy také oslovovaly. Dlouhodobě se jimi zabývá rovněž Jiří Mikulec. Ten uvádí, že musíme v baroku striktně rozlišovat mezi spiritualitou elit a vírou širších vrstev obyvatel. Dále že prožívání víry v baroku je neoddělitelné od barokní kultury. Jeho určujícím znakem jsou potom podpora a posvěcení státem či světskou mocí a role přísně hierarchizovaného systému kultu svatých. V baroku se dle Mikulce zauzlila směs tradic a reziduí z předkřesťanské doby s křesťanskou spiritualitou.¹⁰² Také Mullett a Hsia si povšimli, že tridentská reforma chtěla zlidovělé sakrální povznést, očistit ho od magie a pohanských přežitků. Nicméně úspěchu nedosáhla tím, že by pověry a magii zcela vymýtila. Naopak se raně novověké katolické

⁹⁹ Conrad, 1995, s. 271–295.

¹⁰⁰ Polska, Couchmann, McIver, 2003, s. 119.

¹⁰¹ Mikulec, 2000.

¹⁰² Mikulec, 2013

církvi podařilo využít lidovou a tradiční zbožnost a vytvarovat ji svou ortodoxií.¹⁰³ Marie-Elizabeth Ducreux, která se zabývala českými zeměmi 17. století, uvádí, že sám pojem „barokní zbožnost“ není zcela jasně vymezen, na rozdíl od němčiny, která rozlišuje „Barockreligiosität“ a potom „Pietas Austriaca“, kterýžto pojem se užívá spíš v politicko-teologickém kontextu. Na tomto místě také musím zmínit, že Ducreux rovněž mluví o „Pietas Bohemica“, čímž rozumí souhrn znaků typických pro prožívání víry v raně novověkých Čechách.¹⁰⁴

Otázkou zůstává také možné pokračování tradice zapojování žen do činnosti církve, které bylo příznačné pro českou reformaci, především pro Jednotu bratrskou. Zde se kladl velký důraz na vzdělání žen, ženská část sboru měla vlastní samosprávu a úkoly.¹⁰⁵ Když se po roce 1620 bratři dostali do úplné ilegality a mnoho z nich emigrovalo, objevily se snahy tato specifika zachovat, ale Jednota se například v Sasku už tak musela bránit nařčením ze zavlékání kalvinismu, vlivem snahy zachovat svou odlišnost od státní luteránské církve. Téma není zdaleka zpracované, ať už se jedná o zmíněné Sasko, nebo Polsko, Uhry a další destinace pobělohorských exulantů. V poslední době se tématem zabývala Edita Štěříková, která napsala monografii přímo o roli žen v obnovené Jednotě bratrské v saském Herrnhutu v 18. století. Našla zde několik významných osobností mezi ženami, z nichž například Anna Nitchmann se těšila značnému vlivu.¹⁰⁶ Herrnhutský sbor je ale sám o sobě specifickým fenoménem a jeho existence je úzce vázána na činnost hraběte Mikuláše Ludvíka ze Zinzendorfu.¹⁰⁷ Ostatně také Štěříková ve své práci dochází k závěru, že významné postavení žen v obnovené jednotě, jmenovitě role zmíněné Anny Nitchmann, začíná a končí právě s činností Zinzendorfa. Po jeho smrti už bratři nejevili snahu ženy zapojovat do života sboru tak aktivně. Jelikož se ale nehodlám v předkládané disertační práci zabývat rolí žen v tajných nekatolických sborech po roce 1620, budou mě zajímat pouze ty ze sester, které konvertovaly a svou aktivitu následně projevovaly v rámci povolené katolické církve.

¹⁰³ Hsia, 1998 s. 201; Mullet, 1999, s. 25.

¹⁰⁴ Ducreux, 2006.

¹⁰⁵ Císařová-Kolářová, 1942; Jiřincová, 2015.

¹⁰⁶ Štěříková, 2014.

¹⁰⁷ Štěříková, 2009; Štěříková, 2012; Weinlick, 2000.

1.2.4 Další rysy katolické reformace

1.2.4.1 Hlavní rysy tridentské reformy

Tato práce si těžko může klást ambice vyčerpávajícím způsobem představit všechny rysy katolické reformace. Jelikož ale knihy podobně komplexní, jako publikace Michaela Mulleta nebo Po-Chia Hsiy, v české historiografii chybí, je nutné dotknout se alespoň těch bodů, které souvisí s tématem disertace. Obroda katolické církve přetvořila nejen náboženský a kulturní obzor české pobělohorské společnosti, ale vzhledem k misiím do venkovských oblastí můžeme směle tvrdit, že zasáhla všechny sociální vrstvy. Ve finále tak všechny její rysy ženy tak či onak ovlivnily. V tomto historiografickém exkurzu se dotknu také těch trendů, které s ženskou zbožností zdánlivě nijak nesouvisí.

1.2.4.2 Dogmatika

Michael A. Mullet ve své práci mnohokrát ukázal, že ani po strukturální ani po dogmatické stránce nepřináší Tridentský koncil nic převratně nového, nýbrž navazuje na předchozí koncily a pokusy o reformu. Otcové v Tridentu (a jiných městech, kam se koncil přesouval) takřkajíc dotáhli do konce to, co se započalo již hluboko ve středověku.¹⁰⁸ Což musíme mít na paměti vždy, když se tridentskými „inovacemi“ zabýváme. A neměli bychom na tomto místě zapomínat, že ani luterská reformace nebyla výhradně výtryskem humanismu, ale obracela se v mnoha věcech daleko zpět v čas.¹⁰⁹

1.2.4.3 Svátosti

Samotné učení o svátostech vychází už z toho nejhlubšího rozdílu mezi katolickou a protestantskou věroukou, tedy učení o ospravedlnění. Martin Luther vycházejí ze sv. Pavla a sv. Augustina způsobil převrat v myšlení, když prosazoval, že člověk je spasen pouze na základě víry.¹¹⁰ Vzhledem k tomu, že nešlo o jeho výmysl, ale tvrzení hluboce zakotvené také v katolické tradici, o kterém se také mezi scholastiky hojně diskutovalo, proběhla i v Tridentu bouřlivá diskuze. Nakonec se koncilní otcové shodli na tom, že člověk je spasen z víry, ale odmítli klíčové slovíčko *pouze*, tedy stále

¹⁰⁸ Mullet, 1999, s. 1–5.

¹⁰⁹ Ačkoliv v ženské otázce došlo jak v teorii, tak v praxi (ať v pozitivním či negativním smyslu) k významnému posunu a rozkročení se daleko od středověkých názorů (Jiřincová, 2014).

¹¹⁰ Historická i teologická literatura na toto téma je doslova bezbřehá. Pro větší stručnost (jelikož se skutečně nejedná o téma překládané disertace) odkazují na stále platnou souhrnnou práci Amadea Molnára (2007).

uznávali roli dobrých skutků na cestě ke spasení.¹¹¹ John Bossy, jak je v jeho pojetí obvyklé, vidí ale rozkol hlouběji než jen ve sporu mezi Lutherem a jeho oponenty v Tridentu. Dle jeho názoru se změnilo myšlení a především jazyk, kterým se dogmatika vyjadřovala, a to teprve umožnilo reformačnímu učení se prosadit.¹¹²

Tridentský koncil závazně potvrdil sedm svátostí. Dále také kodifikoval jejich význam. Šlo o prostředky, jak obnovit Boží milost pro člověka, který i po přijetí křtu znovu zhřeší.¹¹³ Pro účely této práce jsou zajímavé dvě svátosti. V první řadě manželství. Zaprvé, koncil potvrdil místo manželství mezi sedmi svátostmi. Na druhou stranu byl zde ale položen důraz na kněžský celibát a v jeho odůvodnění se dostalo stavu bezženství či panenství větší vážnosti, než tomu bylo ve středověku. Pro starší světice nebylo překážkou k jejich kanonizaci, že nežily v panenském stavu.¹¹⁴ To bylo v ostrém kontrastu s pojetím manželství jako Bohem požehnaného stavu, jaké razila protestantská reformace.¹¹⁵ Tridentská reforma zasáhla také do procedurálních otázek uzavírání manželství. Například zakázala vynucování si manželství únosem nevěsty (ačkoliv unesená žena mohla po propuštění k manželství svolit) nebo potvrdila platnost manželství uzavřených tajně, pouze pod dohledem kněze, ale bez souhlasu rodičů.¹¹⁶ V prvním případě šlo jasně o úsilí ochránit ženy tímto zvykem znevýhodněné, v druhém potom o snahu udržet zásadní roli kleriků v matrimoniálním právu. V raně novověké katolické církvi se také kladl důraz na to, kdo jsou snoubenci a kdo manželé, a církev přísně dohlížela na to, aby ti, kdo ještě neuzavřeli řádné manželství, ačkoliv už proběhlo zasnoubení se všemi doprovodnými transakcemi, spolu nevstupovali na lože.¹¹⁷

Druhou svátostí, jejíž zdůraznění a nové využití mělo široký sociální dopad, je zpověď. Potridentská církev pozměnila dvě věci. V první řadě se ze svátosti pokání stal efektivní prostředek pro sociální disciplinaci obyvatelstva. Na toto téma sepsal velmi podnětnou publikaci Wietse DeBoer, který se věnoval milánské arcidiecézi pod správou Karla Boromejského. Tento arcibiskup jako první využil zpověď nejen jako zbraň proti

¹¹¹ Mullet, 1999, s. 45.

¹¹² Bossy, 2008, s. 16–19; 199–120.

¹¹³ Mullet, 1999, s. 46.

¹¹⁴ Hsia, 1998, s. 41.

¹¹⁵ Více viz: Jiřincová, 2014; Kawerau, 1892; Lätjeenmäki, 1955; Ludolphy, 1967; Selderhuis, 1999; Wiesner, 1987.

¹¹⁶ Mullet, 1999, s. 65.

¹¹⁷ Haliczzer, Oxford 1996, s. 150–152.

herezi, ale také jako způsob, kterak regulovat nežádoucí chování obyvatel. Zpověď tak v běžném životě člověka představovala viditelnou moc církve. Ten, kdo nesplnil svou povinnost vyzpovídat se, stával se hrozbou pro silnou společnost, která musela obstát v konfesijních bojích. Proto se tito lidé začali evidovat, případně trestat.¹¹⁸ Souvislost s českou situací kolem zpovědních cedulek a seznamů, které se v rámci rekatolizace vyhotovovaly, je zřejmá. V našem prostředí se ale sociální historií zpovědi zatím nikdo nezabýval. V tuzemské historiografii jsou zpovědní seznamy stále považovány za jednoduchý způsob evidence skutečných či potencionálních kacířů. Tímto způsobem samozřejmě fungovali také v Miláně Karla Boromejského, ale zde šlo o víc než jen o vyjádření konformity s dominantní katolickou církví. Bylo by zajímavé tento efekt v českém prostředí prozkoumat. Také DeBoer ale uznává, že by si akt zpovědi celkově zasloužil podrobnější zpracování nikoliv z teologického, ale ze sociologického hlediska. Tomu se věnovalo několik málo historiků, například John Bossy.¹¹⁹ Zkoumání tohoto fenoménu ale brání očividná překážka, a tou je zpovědní tajemství. Naše znalosti tak většinou sestávají z instrukcí provádění, nikoliv ze skutečné reality.¹²⁰ Se zvoleným tématem také souvisí zoufalý strach ze vztahu zpovědníka a příchozích kajícnic. Snaha byla ochránit nejen kněží před pokušením, které vyplývá jak z pobytu o samotě s ženami, tak z pomyšlení na choulostivou povahu svěřovaných hříchů, ale také zamezit možnému zneužití ženy zpovědníkem.¹²¹ Historii sexuálních prohřešků spojených se svátostí pokání se věnoval na prvním místě americký historik Stephan Haliczzer. Dle jeho výzkumu se ale situace po Tridentu nezlepšila, naopak. Na jednu stranu větší počet přestupků logicky vyplývá z větší snahy je evidovat. Haliczzer soudí, že také velmi přísný dohled nad sexuální morálkou kněží způsobil větší míru frustrace, která se projevovala právě ve zpovědnici.¹²²

1.2.4.4 Mariánská úcta

Typickým znakem raně novověké katolické církve byla mariánská úcta. Michael Mullet se domnívá, že se zde katolická církev vymezovala proti reformační „Kristo-centritě“. Připomíná ale, že to nebyl Tridentský, nýbrž Basilejský koncil, který

¹¹⁸ DeBoer, 2001.

¹¹⁹ Bossy, 1975.

¹²⁰ DeBoer, 2001, s. 47.

¹²¹ DeBoer, 2001, s. 97–100.

¹²² Haliczzer, 1996.

kodifikoval tezi o neposkvrněném početí.¹²³ Jiří Mikulec poznamenává, že protestantky neměly podobný předobraz v žádné světicí, a to umožnilo rozšíření mariánského kultu.¹²⁴ Především ale mariánská úcta patřila k habsburské rodové zbožnosti, proto ji také dynastie ve svých zemích prosazovala.¹²⁵

1.2.4.5 Reforma kléru

Obecně můžeme říci, že nejúčinnějším nástrojem jak reformy církve, tak přetváření společnosti podle nového vzoru, ale i nejefektivnějším prostředkem k provádění rekatolizační politiky, byli kněží. Zde ale muselo dojít k dalekosáhlé reformě, aby klérus tuto funkci dobře plnil. V našem prostředí se podrobněji věnoval reformě světského kléru v životopise kardinála Harracha Alessandro Catalano.¹²⁶ Reforma přinesla mnohem hlubší proměnu než pouhé pozvednutí morálního a vzdělanostního statutu kněží. Tridentský koncil se zaměřil na diecézi jako na základní stavební jednotku církve.¹²⁷ Biskup byl ten, kdo zodpovídal za klérus ve své diecézi a dostal také do ruky nové nástroje pro vymáhání disciplíny. Nový biskup měl žít a spravovat své stádo po vzoru Karla Boromejského. Právě episkopální autorita představovala problém, se kterým se potýkaly ženy, které chtěly zakládat nové řeholní řády a požívat autonomii po vzoru mužských odnoží, vždy se nakonec musely podřídit správě lokálního biskupa.

John Bossy nesouhlasí s tvrzením, že by před reformou klérus tak dalece morálně upadal, jak se obecně soudí. Na tomto místě se mu jedná především o dodržování celibátu. Podle Bossyho nepůsobil osobní život kněží příliš časté konflikty s farníky. Toto tvrzení zakládá na přesvědčení, že pokud nastal problém, nemělo obyvatelstvo problém na něj při vizitaci upozornit. Tam, kde na nemravné chování faráře nikdo neupozornil, se můžeme domnívat, že k žádnému problému nedošlo.¹²⁸ Klérus se ale po Tridentu proměnil, a to hluboce. Předtím šlo o poměrně heterogenní skupinu ve všech směrech. Pro mnoho jejích členů představovala dráha duchovního prostředek k získání určitého společenského statutu, který jim umožnil studium; od

¹²³ Mullet, 1999, s. 5.

¹²⁴ Mikulec, 2013a, 55–68.

¹²⁵ Mikulec, 2013a, 55–68; více o Habsburské rodové zbožnosti především: Correthová, 2013; Vocolka, 1997; Winkelbauer, 2004.

¹²⁶ Catalano, 2008.

¹²⁷ Mullet, 1999, s. 114.

¹²⁸ Bossy, 2008, s. 90.

zbytku obyvatelstva se kromě tonzury nijak neodlišovali a úroveň vzdělání se pohybovala po značně široké škále. Biskup neměl mnoho prostředků k tomu, aby do tohoto stavu nějak zasáhl. Reforma měla především jasně odlišit kněze od zbytku obyvatelstva. Cílem bylo zformovat vzdělanějšího jedince, který si dobře poradí se závazným kánonem textů a bude víc kvalifikován k tomu provést ve svěřené farnosti jeden z hlavních úkolů reformy, a to oddělit opět sakrální od profánního, bojovat s pověrami a magií – a tak spolehlivěji zajistit laikům spásu.¹²⁹ V každodenním životě se příslušníci kléru měli vyvarovat hazardu, návštěv hospod a také se měli odlišovat svým oděvem. Hlavní náplní jejich činnosti bylo kázání. Před příchodem katolické reformace neplatil zdaleka takový důraz na kázání jako součást mše. Kázání ale vedle zpovědi představovalo nejučinnější prostředek v konfesijním boji. Tridentský koncil si také všiml toho, jak by se mělo napříště kázat. Instrukce pro jednotlivé kazatele ve své diecézi měl mít vždy na starost místní biskup. Musel je naučit kázat bez vulgarity a bez v minulosti častého strašení lidí či přílišného působení na emoce; pouze na základě Písma a závazných kanonických textů.¹³⁰

Aby mohly být tyto vysoké požadavky dodrženy, dbalo se na to, aby jeden kněz spravoval jen a pouze jednu farnost. Mnohoobročníci se měli stát minulostí.¹³¹ V českých zemích ale toto nařízení působilo problémy, protože katolických farářů se zoufale nedostávalo. To měly napravit nově zakládané semináře a přechodně se mohlo využívat služeb řeholního kléru, případně duchovních z ciziny. Zvýšil se také příjem kněží, což jim zajistilo větší vážnost ve společnosti. Podle Hsiy ale nejvýraznější změnu do venkovského prostředí přinesla určitá sociální izolovanost faráře od jeho oveček. Kněží buď přicházeli na venkov z městského prostředí, nebo před začátkem svého působení ve městech studovali. S místním obyvatelstvem tak nikdy zcela nesplynuli, protože jejich styl života se lišil a navzájem si s obyvateli nedůvěřovali tolik, jako kdyby farář byl jedním z nich. Také v sociální rovině tak zůstala zachována ona hranice mezi sakrálním a profánním. Už v průběhu 17. století reforma přinesla své ovoce, například nedodržování celibátu nepředstavovalo takový problém. Nesmíme ale zapomínat na to, že někde se změny prosazovaly pomalu a obtížně, zejména na

¹²⁹ Hsia, 1998, s. 114–116.

¹³⁰ Mullet, 1999, s. 42.

¹³¹ Mullet, 1999, s. 65–66.

venkově.¹³² Pro českou katolickou církev, poznamenanou husitskými boji, dominancí nekatolických vyznání a v neposlední řadě průchody vojsk v rámci třicetileté války platí toto tvrzení dvojnásob.

Žen se dotýkalo především dodržování celibátu. Do této doby poměrně běžná praxe tolerovat rodinný život faráře, pokud nedocházelo ke konfliktu se společností, skončila. Noemi Rejchrtová se zabývala rolí farských kuchařek, které často v předbělohorských Čechách plnily i jiné činnosti než jen vaření a udržování domácnosti. Došla k názoru, že ač se v předbělohorských Čechách každá žena v kněžské domácnosti primárně podezřívala, že je více než jen hospodyní, její práce byla nezbytná. Nadále mělo ale platit doporučení, že kněz by se měl vyhýbat podezření zaměstnáváním žen starých, které jsou s ním ideálně navíc v příbuzenském stavu.¹³³ Velmi podrobnou studii na téma prosazování se kněžských manželství v oblastech zasažených protestantskou reformací vydala Marjorie Elizabeth Plummer. Na základě pečlivého archivního výzkumu dokázala, že přijetí kněžských manželství většinou společností zdaleka nebylo tak samozřejmé, a věnovala se otázce dodržování celibátu mezi klérem předreformační doby. Došla k zajímavému zjištění, které částečně vyvrací Bossyho závěry, tj. že obyvatelstvo nedodržování kněžského celibátu tolerovalo, dokud se jednalo o stálý monogamní vztah a nedocházelo ke konfliktům. Ke stížnostem se přistupovalo tehdy, pokud měl kněz poměr se svými farnicemi, nebo se jeho partnerka chovala jakkoliv nepatřičně a budila pohoršení. Největší hněv obyvatelstva ale nevyvolávaly případné přestupky proti morálce, ale nevěle církve situaci řešit a hříšníky náležitě trestat.¹³⁴

Jelikož samotná katolická reformace není tématem mé disertační práce, nekladu si za cíl představit všechny její prvky, ani komplexní historiografický přehled. Většiny fenoménů a klíčových publikací, které souvisí s tématem předkládané studie, jsem se v tomto exkurzu dotkla. Považuji za příznačné, že jsem vycházela především z publikací zahraničních.¹³⁵ V tuzemské historiografii sice nalezneme knihy zabývající

¹³² Hsia, 1998, s. 117–120.

¹³³ Rejchrtová, 1994, s. 747–753.

¹³⁴ Plummer, 2012.

¹³⁵ Jsem si vědoma toho, že tento přehled zahraniční historiografie na dané téma ani zdaleka není kompletní. Ačkoliv práce, které jsou považovány v daném oboru za klíčové, zmiňuji, v případě studií zabývajících se dílčími tématy je, pravda, výběr ovlivněn nikoliv ani tak jejich vědeckou závažností, jako spíš dostupností v České republice. To je ale problém, který tak či onak musí řešit všichni autoři u nás publikující.

se dílčími tématy, ale komplexní zpracování pronikání prvků katolické reformace do českého prostředí u nás zatím neexistuje.

1.3 Rekatolizace – náboženský nebo politický projekt?

Výše se uvádí, že rekatolizaci chápou jako proces skládající se ze dvou navzájem provázaných složek.¹³⁶ Katolické reformaci byl věnován předchozí oddíl. Následující strany se budou zabývat buď rekatolizací v celé její šíři, nebo se zaměří na její represivní složku, protože ta více souvisí s politickým kontextem – zvláště v případech českých zemí.

Jestliže jsem uvedla, že pronikání prvků katolické reformy je záležitostí zpracovávaná veskrze zahraniční literaturou, tak v případě procesu rekatolizace českých zemí je situace jiná. Sice zde stále postrádáme práci, která by úspěšně zmapovala obě strany tohoto procesu, ale represivním opatřením a činností státu při prosazování katolického náboženství u nás se historici už po určitou dobu zabývají. Jedinou práci, která se pokusila spojit oba přístupy, představuje již zmíněná kniha Howarda Louthana *Converting Bohemia*.¹³⁷

Důležitá narativní díla k tématu vyšla už před více než sto lety. V první řadě práce Antonína Gindelyho *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen* z roku 1894,¹³⁸ dále chronologicky navazující kniha Antonína Rezka.¹³⁹ Obě nesou stopy určitého ideologického zabarvení, ale nikoliv na úkor faktografické správnosti. Klíčové dílo potom vydal Tomáš Václav Bílek.¹⁴⁰ Ten poctivě zpracoval nikoliv pouze centrálně vydávané patenty a nařízení, ale také situaci v jednotlivých regionech. O něco později přehledně popsal stejné děje Hanuš Opočenský.¹⁴¹ Zcela jiný případ představuje slavná

¹³⁶ Jiří Mikulec dělí rekatolizační proces na celkem pět metodických oddílů, z nichž první čtyři se v našem pojetí spojují v jedno především proto, že (jak také podotýká) se navzájem velmi intenzivně prolínaly a nejde je vždy od sebe oddělit. Pro přesnost je třeba uvést, že Mikulec dělí tedy rekatolizační metody na: 1. legislativní oddíl, 2. byrokraticko-organizační nátlak, 3. vojenské násilnosti a dragonády, 4. působení rekatolizační komise a 5. pozitivní přístupy katolické církve. Dále píše, že všechny u nás použité metody už byly s úspěchem vyzkoušeny v rámci obracení obyvatel dříve v jiných oblastech. Musím uznat, že přes značnou stručnost je tento autorův článek (původně přednáška) výborným přehledovým shrnutím rekatolizačního procesu a dal by se doporučit především laickým zájemcům o historii (Mikulec, 2013).

¹³⁷ Louthan, 2009.

¹³⁸ Gindely, 1894.

¹³⁹ Rezek, 1890.

¹⁴⁰ Bílek, 1882b.

¹⁴¹ Opočenský, 1921.

kniha Ernesta Denise. Francouzský historik zde vytvořil epický příběh o pobělohorském utrpení českého národa, který dojímal několik pokolení, ale objektivita zde patrně utrpěla.¹⁴² Český kreativní překlad Vladislava Vančury dal navíc vědomě vyniknout těm myšlenkám díla, které souzněly s masarykovským pojetím českých dějin. Denis byl tak po generace českými historiky zcela odmítán, přestože originál zdaleka tak silnou politickou agitací není.¹⁴³

Z pera současných historiků je asi nejprůhledněji zpracována rekatolizace v několika pracích Jiřího Mikulce.¹⁴⁴ Ten stojí i za zajímavým editorským počinem, který se snaží zmapovat vztah církve a společnosti právě v době začínajícího baroka.¹⁴⁵ Ani druhá polovina 20. století se nevyhnula ideologickému zkreslení. Takovým případem velmi negativního pohledu na rekatolizaci může být článek Josefa Hanzala.¹⁴⁶ A ačkoliv po umělecké, literární a především vědecké stránce srovnáváme nesrovnatelné, tak na pomyslnou nejvyšší metu nastavenou Denisovým opusem dosáhla například populárně naučná knížka Jana Fialy *Hrozná doba protireformace*.¹⁴⁷

Samostatnou kapitolu vzhledem k tématu předkládané práce tvoří snaha o zmapování praktické stránky rekatolizačního procesu. Tedy nejenom centrálních nařízení a opatření, ale především o jejich zavádění do praxe, s čímž mohl mít raně novověký stát poměrně velké problémy. Tomuto cíli se nejvíce přiblížil díky velmi podrobnému zpracování celého procesu Tomáš Václav Bílek, ale především Antonín Podlaha a Jaroslava Mendelová v úvodních textech k edici pramenů týkajících se působení rekatolizační komise.¹⁴⁸ Kromě regionálně směřovaných prací ale na tomto poli musí česká historiografie kus cesty urazit.¹⁴⁹

Nastíněný historiografický exkurz si neklade za cíl zmapovat barvitý vývoj přístupu české historiografie k dějinám 17. a 18. století. V tomto vztahu se během let

¹⁴² Denis, 1932; k bližšímu studiu doporučuji práci Vlastimila Kybala (1912).

¹⁴³ Chrobák, Olšáková, 2003.

¹⁴⁴ Mikulec, 1992; Mikulec, 2005; Mikulec, Čornejová, Vlnas, Kaše, 2008.

¹⁴⁵ Mikulec (a kol.), 2013.

¹⁴⁶ Hanzal, 1990.

¹⁴⁷ Fiala, 1997.

¹⁴⁸ Bílek, 1882b; Mendelová, 2009a; Podlaha, 1908.

¹⁴⁹ Mezi regionální práce řadím i studii Václava Lívy (1933). Na druhou stranu se ale opatření přijatá v hlavním městě dříve či později dostala také do dalších královských měst, takže podrobné zmapování rekatolizace v Praze napomáhá pochopení celému procesu.

projevilo hned několik politických ideologií, které do interpretace „mýtu o třisetleté porobě“ vložily každá svou ahistorickou konotaci. To zapříčinilo, že na jednu stranu literárních, ale i historických děl, popisujících stavovské povstání z let 1618–1620 a děje následné, můžeme najít doslova stohy. Ale na druhou stranu také v práci často zmiňují skutečnost, že období pobělohorské stále známe velmi málo. Nacionálním interpretacím doby, které byl pojem národa tak, jak ho chápeme dnes, zcela cizí, nemůžeme totiž věnovat příliš mnoho pozornosti.¹⁵⁰ Totéž platí o cíleném přehlížení náboženského rozměru historických dějů nebo jeho nepochopení, které má na svědomí nejen marxistická historiografie, ale i některá díla starší či novější. Zmíněné problémy představují pouze některé z aspektů mýtu o bělohorské tragédii a následujícím barokním temnu.¹⁵¹ Ve skutečnosti se jedná o celý komplex mýtů a ve snaze vysvětlit jeho roli v kolektivním vědomí českého národa byly už popsány stohy papíru.¹⁵²

Vrátím se nyní k původní otázce nastolené nadpisem. Z odborného hlediska se jedná o otázku irelevantní, protože dnes zcela jasně víme, že náboženství bylo v raném novověku, a ostatně v kterékoliv jiné epoše předcházející (osvícenstvím započaté) sekularizaci, politikem. Konfese se stávala důvodem či záminkou k válce; církve/církev se zapojovaly do mocenských bojů; náboženská příslušnost zeměpána určovala zahraničně politickou orientaci svěřeného území; hájení víry se mohlo stát záminkou či důvodem k povstání proti vrchnosti či zavedeným pořádkům; věroučný systém zajišťoval stabilitu států a regionů a jakákoliv jeho změna hrozila sociálními otřesy. Stejně jako dnes v sekularizované společnosti vládnoucí hodnotový systém ovlivňuje ekonomiku a politiku států, nebylo tomu jinak v raném novověku. V době konfesijních bojů tím více, čím pevněji se o sebe stát a církve opíraly.

Není tedy možné v mém výzkumu oddělit politiku od náboženství. Nicméně tento názor se v historiografii vyvíjel a v rámci debaty byly nastoleny dílčí otázky, na které se musíme podívat blíže; ať už jde o vztah státu a církve v provádění rekatolizace,

¹⁵⁰ Více viz: například: Kořalka, 1969; některé eseje v: Třeštík, 1999; příklad podobného problému na jiné historické epoše například: Šmahel, 2000.

¹⁵¹ V předkládané disertační práci není prostor pro rozbor problematiky historického mýtu, jeho vzniku, charakteristik a především role v kolektivní paměti společnosti. Proto na tomto místě odkazuji na publikace, které se touto tematikou zabývají: Duby, 1997; Čornej, 1995; Rak, 1994.

¹⁵² Na tomto místě pouze výběr: Beneš, 2003; Hýsek, 1921; Hojda, Pokorný, 1996; Hojda, 1998; Hojda, 2004; Koldinská, 2007; Krejčí, 2007; Petrů, 1993; Rak, 1994; Rak, Vlnas, 2001; Rejchrtová, 1992; Rychlík, 2001; Vlnas, 2004; Vlnas, 2007; Werstadt, 1920; Kudrys, 1996; Szabová, 1996.

role osobní zbožnosti panovníků, otázku pobělohorských konfiskací a dalších méně často reflektovaných témat.

Již dříve jsem představila paradigma konfesionalizace. To tíhne k přehlížení náboženského rozměru celého procesu. V debatách o disciplinaci i modernizaci, růstu státní moci a provázanosti církve se státem často zaniká to podstatné, a to víra a její prožívání aktéry těchto dějů. Když čteme Bossyho *Křesťanství na západě*¹⁵³ a vedle toho například Reinhardovo *Die Glaube und Macht*,¹⁵⁴ jako bychom studovali zcela odlišné děje. Nemusíme ale chodit daleko, aby nám podstatné souvislosti plynoucí z přehlížení teologických otázek unikaly. Ať už jde o historiografii marxistickou nebo nacionalistické dějepisectví konce 19. a počátku 20. století, do centra dění se často postavily epochy věroučných bojů jako husitství, stavovské povstání nebo právě pobělohorská rekatolizace, a až tragické nepochopení jejich náboženského rozměru vedlo k tristním dezinterpretacím, které v českém povědomí tak či onak rezonují dodnes. V našem prostředí tuto provázanost víry a moci nejlépe vystihuje práce Tomáše Knoze o pobělohorských konfiskacích, ačkoliv se přímo restaurací katolicismu nezabývá.¹⁵⁵ V německojazyčné literatuře můžu odkázat na historiky konceptu konfesionalizace a jejich kritiky.¹⁵⁶ Z anglosaského prostředí zmiňuji například Roberta Bireleye.¹⁵⁷

V českém prostředí 16. století vedle sebe žily různé konfese. Právě snaha vysvětlit, jak k tomuto poměrně unikátnímu soužití mohlo dojít, se celkem logicky obrací k politickým souvislostem českého vývoje. Specifikům české multikofesijní společnosti se věnoval Josef Válka. On přišel se zásadní, dnes už nijak překvapivou myšlenkou, že v 17. století nemůžeme mluvit o skutečné náboženské toleranci,¹⁵⁸ protože ta mohla přijít až ve chvíli, kdy náboženství přestalo být spjato s politikou. Až do osvícenství se drželo pravidlo jednoty víry v jednom státním/obecním útvaru, a tato homogenita platila jako záruka proti společenskému chaosu. Tuto zásadu Češi v 15. století prolomili, ale stále se nejednalo o vzájemnou toleranci různých konfesí. Válka

¹⁵³ Bossy, 2008.

¹⁵⁴ Reinhard, 2004.

¹⁵⁵ Knoz, 2006.

¹⁵⁶ Výborné shrnutí názorů na vztah státní moci a víry představuje již jednou citovaný sborník: Leeb, Pils, Winkelbauer, 2007.

¹⁵⁷ Bireley, 1999; Bireley, 2003; Bireley, 1981; Bireley, 2014.

¹⁵⁸ Janáček, 1996.

mluví o koexistenci v reakci na politickou nutnost. Přesto se v aristokratických kruzích pomalu upevňovalo pojetí svobody vyznání jako důležitého stavovského práva a boj za ni ztrácel svůj náboženský rozměr. Další vývoj tohoto českého unikátu ale převalo evropské dění, v němž se konfese vůči sobě vymezily už příliš. Zásada „koho vlada – toho víra“ znemožnila soužití různých denominací v jednom státním útvaru a s přijetím těchto zahraničních vlivů už přestala být náboženská koexistence v českých zemích možná.¹⁵⁹ Válkova teze víceméně uspokojivě vysvětluje, jak se mohl tento koexistenční model u nás prosadit, a proč se tak rychle na konci 16. století rozpadl. Protože není pochyb o tom, že to nebyla pouze pobělohorská rekatolizace, co znemožnilo soužití různých konfesí. Ty se proti sobě vyhranily mnohem dříve, a proces začal už ve 2. polovině 16. století.¹⁶⁰ V době konfesijních bojů a následných sociálních nejistot navíc zásada jednoty víry v jednom státním útvaru jako záruka proti společenským a politickým otřesům platila dvojnásob.

Josef Janáček se zabýval obdobím české renesance a je autorem z pohledu zvoleného tématu zásadní práce *Ženy české renesance*. Také on vnímá náboženskou svobodu veskrze politicky, což se projevuje v závěru knihy, kde popisuje počátek pobělohorského období. Janáček totiž české katolické šlechtičny řadí mezi „poražené“, a to navzdory jejich vítězství. Spolu s právy na svobodu vyznání přichází totiž stará česká šlechta také o svůj politický vliv, nastupuje nový typ aristokrata věrného víc císaři než stavovské obci. Následné dění pak charakterizuje jímavý název zajímavého edičního počínu, vydání korespondence manželského páru Polyxeny a Zdeňka Vojtěcha Popela z Lobkovic *Svědectví o ztrátě starého světa*.¹⁶¹ Dobám české renesance se věnoval také Zdeněk Kalista, jenž vycházel z hlubokého pochopení ducha doby. Jeho práce *Čechové, kteří tvořili dějiny světa* se ale nevyhnula určité politické aktualizaci.¹⁶² Což je ostatně podle některých kritiků také případ Josefa Války.¹⁶³ Ani v jednom případě ale nemohu říct, že by dílu zmíněných historiků ubírala daná skutečnost na kvalitě. Ostatně, žádný autor se určitému promítnutí hodnot doby, v níž žije, do svého díla, nikdy úplně nevyhne.

¹⁵⁹ Válka, 1988, s. 63–75.

¹⁶⁰ Koldinská, 2009; Just, 2009.

¹⁶¹ Marek (ed), 2005.

¹⁶² Kalista, 2009; více k problematice politické aktualizace tohoto jinak velmi zdařilého díla: Vlnas, 2000.

¹⁶³ Čornej, 2005.

Se vztahem politiky a náboženství souvisí také novější práce Jaroslava Millera, který se zabýval propagandou v konfesijním boji 16. a 17. století. Ten uvádí, že člověk počátku raného novověku si teprve zvykal na masivní příjem informací a dezinformací z médií. Obě strany, jak protestantská, tak katolická se nutně museli legitimizovat jako jediné pravé, a k tomu sloužila právě propaganda. Autor zde vyjadřuje své přesvědčení, že se začátkem třicetileté války přichází proměna společenské mentality, veřejné mínění začíná mít svou váhu.¹⁶⁴

Ve středoevropském prostoru s naším tématem úzce souvisí habsburská rodová zbožnost. Ta byla dle Reginy Pörtner souhrou tří faktorů: osobní zbožnosti, dynastických zájmů a politické nutnosti.¹⁶⁵ V činech panovníků z jedné dynastie se tak zračí nemožnost oddělovat náboženství od politiky. Nejlepší zpracování habsburské rodové zbožnosti nabízí kniha Anny Correthové,¹⁶⁶ více prostoru se tomuto tématu dostává také v pracích Karla Vocelky.¹⁶⁷ Pro mě je z logických důvodů důležitý fenomén prožívání víry právě rakouských Habsburků, ale v Evropě nešlo zdaleka o unikát. Podobný, ačkoliv méně probádaný efekt měla *pietas Bavaria*, která se nejlépe projevila během vlády bavorského vévody, později kurfiřta, Maxmiliána I.¹⁶⁸

Samotné české stavy vnímaly náboženskou svobodu jako své politické právo. Také porušováním svobody víry zaručené Majestátem odůvodňovaly stavovské povstání z roku 1618.¹⁶⁹ Ani v tomto případě nešlo o český unikát, také stavy jiných zemí povstaly ve stejném období na obranu svých náboženských práv.¹⁷⁰ Jak ale dokázal Petr Čornej, který statistickou metodou analyzoval pobělohorské konfiskace, odboj proti panovníkovi nezůstal omezen na nekatolíky hájící svá práva, nýbrž se ho zúčastnilo také 15,9% katolíků.¹⁷¹ Zde mohla hrát roli Válkova teze o nadkonfesijně pojímané politice některých šlechticů, kteří vlastnímu vyznání přikládali menší

¹⁶⁴ Miller, 2012.

¹⁶⁵ Pörtner, 2001, s. 8.

¹⁶⁶ Correthová, 2013.

¹⁶⁷ Vocelka, 1997.

¹⁶⁸ Maxmilián I. Bavorský (1573–1651) je českým čtenářům znám především jako vítěz od Bílé hory, kde porazil české stavy spolu s generálem Karlem Bonaventurou Buquoyem. Vrstevník, spojenec a konkurent habsburského císaře Ferdinanda II. do Bavorska přinesl kurfiřtskou hodnost, ale za jeho vlády také kvetla barokní zbožnost v celém vévodství. Více viz např. Thomas, 2010; Dieter, 1998.

¹⁶⁹ Více například: Petrů, 1972.

¹⁷⁰ Např.: Pörtner, 2001.

¹⁷¹ Čornej, 1976, s. 173–174.

důležitost než stavovskému právu na svobodu vyznání. Na druhou stranu ale nesmíme tento údaj přeceňovat, protože vychází z analýzy následných konfiskací (kterých byli s ohledem na vyznání většinou katolíci ušetřeni). Tresty za povstání se udílely také za, řekněme, pasivní účast. Stačila přísaha direktoriu či odvádění daní nové vládě. Vlastní vyznání provinilců je v tomto případě irelevantní. Čornej také poznamenává, že postrádáme přesné údaje o náboženském složení české předbělohorské šlechty, a jelikož víme, že katolíci byli v českém království ve výrazné menšině (a prominentní šlechtici vyznávající katolictví „nového typu“ jsou nám většinou z této doby známi jménem), je tedy logické, že také mezi povstalci jich bude menšina. Vzhledem k vysokému procentu nekatolíků v zásadních funkcích, zahraničně-politické orientaci a ostatně volbě panovníka hlásícímu se k netolerantnímu kalvinistickému směru, můžeme české stavovské povstání z let 1618–1620 nazvat rebelií převážně nekatolických stavů proti katolickému panovníkovi.¹⁷² Tak to dle některých historiků chápal také císař Ferdinand II. Ten došel k názoru, že bez důsledné rekatolizace nejde v budoucnu předejít neposlušnosti poddaných.¹⁷³

Rekatolizace Čech nebyla unikátním projektem, probíhala dříve či později nejen v jiných zemích pod vládou Habsburků (Štýrsko, Tyroly, Uhry),¹⁷⁴ ale také v dalších oblastech, například ve wittelsbašském Bavorsku. Ovšem snaha obnovit či vytvořit jednotu víry v rámci celého státu není doménou katolíků této doby. Angličtí protestanté se od doby vlády Alžběty I. vnímali jako potenciální zrádci – odlišná víra byla ztotožněna se zločinem proti státu, což je v našich zemích až záležitost pozdější. Podobný, i když o poznání mírnější, proces se odehrál v severním Nizozemí.¹⁷⁵ Panovníci raně novověkých státních útvarů došli k přesvědčení, vyjádřeném pregnančně Wolfgangem Reinhardem, že tolerantní stát je slabý.¹⁷⁶ Vzpoury odůvodněné snahou o

¹⁷² Ačkoliv se najdou i historici, kteří jsou jiného názoru. Tomáš Knoz si například klade otázku, zda šlo skutečně o vzpouru proti katolickému politickému táboru nebo jen o marný pokus postavit se proti dlouhodobějšímu společenskému trendu spočívajícím v centralizaci vlády a radikalizaci náboženství (Knoz, 2006, s. 17).

¹⁷³ Knoz, 2006, s. 631.

¹⁷⁴ Tomáš Knoz se věnoval zasazení pobělohorských konfiskací do evropského kontextu a provedl důslednou komparaci obdobných procesů v jiných zemích pod vládou Habsburků. Ačkoliv rekatolizace a konfiskace statků provinilcům z doby stavovského povstání nejsou totožné procesy, stejně jako rekatolizace měla svůj politický rozměr, tak konfiskace nepostrádaly rozměr náboženský. Jedná se o vzájemně provázané procesy. Knozova práce je navíc v současné chvíli v tuzemsku jediná, která se o toto zasazení do evropského kontextu snaží, proto jiný příklad ani poskytnout nemůžeme. (Knoz, 2006)

¹⁷⁵ Hsia, 1998, s. 80–91.

¹⁷⁶ Reinhard, 1995, s. 434.

zachování náboženských svobod, které často vyústily ve válečná střetnutí, jim, nutno říci, dávaly za pravdu.

Nejvíce sporů se mezi historiky nevede o to, zda můžeme rekatolizaci českých zemí považovat za náboženský nebo politický projekt, ale jaká motivace převládala u panovníka, který ten proces započal. Ve starší české historiografii převládalo přesvědčení, že Ferdinand II. byl slabou osobností ve vleku nenáviděných jezuitů.¹⁷⁷ Dnes už dějepisci přiznávají mnohem větší iniciativu právě císaři.¹⁷⁸ O tomto svědčí mimo jiné například zmíněné rekatolizační plány z pera různých osob blízkých Ferdinandovi, z nichž ani jeden nebyl přijat. Konkrétně jezuité prosazovali tolerantnější přístup k české šlechtě, které mohlo být nekatolické vyznání ponecháno za podmínky, že dědit po nich budou pouze katolíci, synové se budou katolicky vychovávat a nekatoličtí duchovní se odeberou do exilu. Ani tento návrh císař nepřijal a nakonec se prosadil jiný, mnohem radikálnější, rekatolizační model.¹⁷⁹ Ostatně také osobní iniciativa při vyřizování žádostí o pardon, restitucí, a další zásahy do celého procesu obnovy katolictví v Čechách, ukazují na jeho silný osobní zájem o úspěch celého projektu. Starší literatura viděla rekatolizaci víceméně jako nástroj k upevnění panovnické moci. Měla pomoci prosazení se centrálního modelu vlády proti staršímu stavovskému systému. Až novější práce začaly zdůrazňovat také péči o duše poddaných, která zcela určitě roli při rozhodování zbožného panovníka hrála.¹⁸⁰ Tomáš Knoz si spolu s Johnem W. Evansem povšiml většího množství konvertitů v blízkém Ferdinandově okolí. Oba historici spekulují, zda panovník dával tímto způsobem najevo, že více než na starobylosti rodu mu záleží na loajalitě.¹⁸¹ Byl to totiž právě náboženský obrat, kterým se prokazovala věrnost císaři. Jiří Mikulec vidí rekatolizaci v zásadě jako politický proces, protože značila podřízení se vůli císaře a novým poměrům. Konvertita uznával, že panovník má právo rozhodovat o víře svých poddaných. Součástí rekatolizačních patentů se stala formule „srovnat se s panovníkem ve víře“. V popředí rozhodování tak u Ferdinanda stálo přesvědčení, že jednota náboženství udělá z obyvatelstva loajálnější poddané. Upřímný náboženský obrat tak

¹⁷⁷ Např.: Gindely, 1894.

¹⁷⁸ Pörtner 2001; Knoz, 2006; Mikulec, 2005; Bireley, 2014.

¹⁷⁹ Mikulec, 2005, s. 67.

¹⁸⁰ Hrdlička, 2013, s. 28; Bireley, 2014.

¹⁸¹ Knoz, 2006, s. 325; toto téma velmi úzce souvisí s pobělohorskými konfiskacemi a bude o něm více pojednáno níže.

v tomto případě stojí až na druhém místě.¹⁸² Tento názor sdílí také Thomas Winkelbauer, podle kterého nezáleželo Ferdinandovi tolik na osobním vyznání, ale na loajalitě osob, ačkoliv konverzi vítal.¹⁸³ Podobně to vidí také Regina Pörtner, která sice nechce zpochybňovat význam osobního vyznání Ferdinanda, jaký dokazují jiné z politického hlediska nevýhodné akty ve prospěch katolické víry, ale dodává, že panovník zde využíval náboženskou otázku k posílení osobní moci v mocenském boji se stavovským systémem. Nekatolická šlechta všech habsburských zemí podle ní svou vzpourou na základě konfese dala panovníkovi záminku k okleštění svých politických práv.¹⁸⁴ Ovšem není možné podceňovat zbožnost daného panovníka a osob z jeho nejbližšího okolí jen proto, že se z pohledu naší doby zdá vysvětlení pomocí politických pohnutek mnohem pravděpodobnější. Ferdinand zasvětil svou rodinu a všechny své země Panně Marii, slíbil, že své poddané ke správné víře obrátí, a zaručil se životy svých dětí.¹⁸⁵ Obecně jsme si zvykli otázku svědomí spojovat převážně s tajnými evangelíky a emigranty, kteří odmítali zradit své náboženství, vzdali se tak dosavadních výhod a přijali strasti, jaké z takového činu vyplývají. Ač je v každém období věrnost svému přesvědčení třeba ocenit, nesmíme v tomto případě zapomínat na svědomí katolické vrchnosti, panovníků a duchovních. Náboženská tolerance je něco, co se sice slučuje se soudobou představou o lidských právech a svobodách, ale v raném novověku se otázky svědomí a svobody vnímaly přesně naopak. Panovník, který neobrátil své poddané k jediné správné víře a dopustil tak, že budou zatraceni, selhal před Bohem i před svým svědomím. Aniž bych tak chtěla ospravedlňovat tvrdé nátlakové metody, je třeba připomenout, že otázku svědomí musíme vztáhnout nejen na ty, kteří rekatolizaci trpěli, ale také na ty, kteří ji prováděli.¹⁸⁶

Zásadní otázkou pro nastolené téma zůstává vztah státu a církve při provádění rekatolizace. Tomáš Václav Bílek nahlížel celý proces poměrně uniformě. Rekatolizační proces inicioval panovník, který se opíral o věrný státní aparát a armádu.¹⁸⁷ Převratné dílo v tomto směru představuje *Zápas o svědomí* Alessandra Catalana. Ten ukázal, že se

¹⁸² Mikulec, 2005, s. 82–84.

¹⁸³ Bůžek, Král (edd), 2007, s. 285; konverze ke katolictví je téma propracované mnohem podrobněji a nebudu se jím zde zabývat. Asi nejpodněnější studii na toto téma nabízí práce: Winkelbauer, 2000.

¹⁸⁴ Pörtner, 2001, s. 2–3.

¹⁸⁵ Correthová, 2013, s. 64–71.

¹⁸⁶ Svatoš, 2004, s. 431.

¹⁸⁷ Bílek, 1882b.

v Čechách provádění rekatolizace bránily i katolické instituce, které hájily svou v historii zakořeněnou tradici autonomie. Spory se vedly o pražskou univerzitu a o restituci církevního majetku nevyřešenou po skončení husitských bojů a legitimní existenci nekatolických náboženství u nás. Mezi jednotlivými složkami duchovní moci také nepanovala jasná shoda – církevní hierarchie v čele s arcibiskupem se nejen bránila zásahům světské moci, ale také prosazovala svoje právo přímo provádět rekatolizační opatření proti jezuitskému řádu. Catalano uzavírá, že přes všechny zmíněné třecí plochy spolupráce světských i všech církevních orgánů v podstatě fungovala, ale nadále by už neměla být nahlížena jako homogenní proces.¹⁸⁸

Jiří Mikulec připomíná, že nesmíme arcibiskupa Arnošta z Harrachu idealizovat jako zastávce nekatolíků, jak to občas dělávalo starší dějepisci, které ho stavělo do opozice proti zlovolným jezuitům. Arcibiskup s Tovaryšstvem skutečně vedl spor, ale spíše na mocenské úrovni než o blaho poddaných. Vadila mu především intervence světské moci do procesu, který viděl jako výsostné právo svého úřadu. Na druhou stranu ale také z vlastního přesvědčení pochyboval o účinnosti násilného postupu při rekatolizaci na upřímnou změnu smýšlení. Represe a dragonády představovaly dle jeho názoru spíš prostředek, jak přimět obyvatele k loajalitě, než jak z nich vytvořit horlivé katolíky.¹⁸⁹ V neposlední řadě ale Mikulec vidí rekatolizaci jako politický projekt, protože nesloužila papežskému nebo císařskému univerzalismu, ale raně novověkému absolutismu. Vládce tohoto útvaru se už smířil s tím, že vedle katolictví existují v Evropě také jiná náboženství, ale on chce na svém území prosadit právě svou víru. Je přesvědčen, že má na to plný nárok. Navíc rekatolizace představuje jeden z prvních projevů moderního státu, protože se prováděla na základě legislativních aktů za pomoci byrokratického aparátu a poměrně moderního nástroje evidence obyvatel, kterým spolupomáhala vznikat a ukazovala jejich prospěšnost pro fungování státu.¹⁹⁰

Posledním tématem, které s politickými aspekty rekatolizačního procesu souvisí, jsou konfiskace. Zabavení majetku nekatolíků, kteří zvolili emigraci místo konverze, se věnovat na tomto místě nebudu. Historici si povšimli, že posuzování pobělohorských konfiskačních případů úzce souviselo s vyznáním daných osob, přestože by se mělo primárně jednat o akt politický. Petr Čornej vyčíslil počet katolíků postižených

¹⁸⁸ Catalano, 2008.

¹⁸⁹ Mikulec, 2005, s. 62–63.

¹⁹⁰ Mikulec, 2005, s. 168.

zabavením majetku po porážce stavovského povstání na 15,9 %. Dodává ale, že u konfiskačních komisí se katolické vyznání hodnotilo jako značně polehčující okolnost. Téměř všichni katolíci, až na vysoce postavené osoby za vlády direktoria, byli omilostněni. A to i tehdy, nebo právě tehdy, když ke konverzi došlo, až v souvislosti s žádostí o pardon.¹⁹¹ Také v žádostech o restituce majetku zabaveného po povstání hrála formule o věrnosti či konverzi ke katolickému vyznání zásadní roli. Otázce restitucí (v královehradecké oblasti) se věnoval velmi obsírně Ondřej Tinkovský.¹⁹²

Nejzásadnější díla pro pobělohorské konfiskace mám k dispozici dvě. Tomáš Václav Bílek zpracoval velmi podrobně Čechy a Tomáš Knoz Moravu.¹⁹³ Bílkova práce je přínosná především v tom, že zpřístupňuje konfiskační protokoly a další archivní materiály a popisuje tak celý proces s pozitivistickou přesností. Ačkoliv sám autor přiznává, že si jeho dílo neklade nárok na úplnost, pro naši historiografii se jedná o zásadní počin. Na rozdíl od Tomáše Knoze si ale Bílek neklade zásadní otázky a můžeme tak tato dvě díla, jedno z konce 19. a druhé z počátku 21. století považovat za komplementární dvojici. Knoz totiž kromě faktograficky přesného popisu moravského průběhu konfiskací zkoumá jejich politické, sociální, náboženské a další aspekty a skutečně je zasazuje do celoevropských souvislostí. Také tento autor trvá na tom, že pobělohorské procesy velmi úzce souvisely s náboženstvím. Ferdinand II. se vyhýbal toto otevřeně formulovat, ale od začátku konfiskačního procesu počítal s ukončením konfesijní plurality v českých zemích. Povstání mu tak poskytlo vhodnou záminku. Pokud se toto otevřeně neprojevovalo v milostech daných katolíkům, potom nabyvatelé konfiskátů už měli být pouze katolíci. A museli jimi zůstat, jinak by o získaný majetek přišli. Dle Knoze konfiskační proces jasně napomohl centralizaci habsburského soustátí nejen tím, že prosazoval absolutistické tendence ve vedení státu, ale také tím, že stíral hranice států. Nová šlechta nedržela často majetky pouze v jedné zemi podunajské monarchie, a tak se napříště omezila snaha vlivných osob prosazovat zájmy jednotlivých zemí.¹⁹⁴

¹⁹¹ Čornej, 1976, s. 174.

¹⁹² Tinkovský, 2011.

¹⁹³ Bílek, 1882a; Knoz, 2006.

¹⁹⁴ Knoz, 2006, s. 624–639.

1.4 Dějiny žen – historiografický exkurz

Následující práce se cíleně nehlásí k žádnému směru „ženských“, „genderových“ či „feministických“ studií. Jejím předmětem jsou ženy, které samozřejmě nežily izolovaně, ale vstupovaly do interakce s muži. Vědomě se snažím navazovat na tradici ženských dějin, v naší historiografii hluboce zakořeněnou. Jak ukáže následující exkurz, čeští historici a historičky se ženám v dějinách (a to nikoliv pouze velkým osobnostem, ale také například ženám v husitství nebo v Jednotě bratrské obecně) věnovali už od počátku 20. století, ba dokonce od 19. století. Jinými slovy v tuzemsku se psalo o ženách ještě v době, kdy to zdaleka nebylo moderní a autorky a autoři té doby se nehlásili k žádné z genderových teorií. Na druhou stranu není možné poznatky přinesené novodobými historiografickými směry ignorovat, protože přináší mnohé inspirativní myšlenky a metodologické přístupy.

Dějiny žen a genderu představují velmi atraktivní odvětví historického výzkumu. Mnoho lidí, zvláště v České republice, si ale stále tyto dva pojmy plete. I v zahraničí došlo totiž k jistému zploštění výrazu „gender history“, a v důsledku patrného zpoždění, které tuzemská historiografie v oblasti posouzení a případné aplikace inovací objevujících se v zahraničním výzkumu stále teprve dohání, jsme přebírali tento koncept už v jeho omezené podobě. Právě proto dnes u nás prakticky nikdo neseznámený se zahraniční, především anglofonní literaturou, neví, co to vlastně gender a gender history jsou.¹⁹⁵ Ženy (ale i muži) v rekatolizaci v rámci tohoto výzkumu nemají v první řadě zapadat do kolonek určených genderovými kategoriemi, nesnažím se zde ani zaplnit očividnou mezeru a psát gender history nebo dokonce feministické dějiny.¹⁹⁶ Ale nemůžu opomenout témata objevující se v současném a někdejší diskursu, pokud se zvoleným výzkumem souvisí. Nejprve stručně představím vývoj pojmů jako dějiny žen, gender a feministické dějiny v zahraničí od samého počátku.

Dějiny žen se rozvíjely od sedmdesátých let 20. století a vrchol těchto snah o hledání odlišné ženské zkušenosti přinesla práce Georgese Dubyho a Michella

¹⁹⁵ Ratajová, 2006, s. 39.

¹⁹⁶ Ačkoliv v našem prostředí může výraz „feministické dějiny“ nebo „feministická historiografie“ působit jako pejorativní označení, v zahraničí, a opět převážně v anglofonní historiografii, jde o seriózní vědní obor. V českém dějepisectví se začaly psát dějiny žen a nověji dějiny genderu bez spojení s feminismem, ale v zahraničí je to především feminismus, v němž mají všechny snahy o vyličení ženské zkušenosti kořeny v minulosti. Nelze tak tento obor pominout a musím se pokusit odpoutat se od negativních konotací.

Perrota.¹⁹⁷ Snaha historiků směřovala k relativizování uznávaných periodizačních mezníků ve vztahu k ženám a historická kniha tak měla být členěna na jednotlivé tematické, nikoliv časové úseky. Nicméně dějiny žen se nerovnájí gender history. Obě disciplíny mají své kořeny v (akademickém) feminismu, jehož některá východiska a přerod do gender history se zde pokusím načrtnout.¹⁹⁸ V sedmdesátých letech se debata v anglofonní oblasti točila kolem ženské identity vůbec, tedy „co to vlastně znamená – být ženou“. Nejdiskutovanějšími se stala témata jako patriarchát,¹⁹⁹ oddělené sféry,²⁰⁰ specificky ženská kultura²⁰¹ a gender.²⁰² Posledně jmenovaný koncept představuje v současnosti vládnoucí trend v historickém diskursu, ačkoliv akademický feminismus trvá na své samostatnosti. Gender history i dějiny žen se alespoň snaží o objektivní a neutrální historický výzkum, zatímco feministická historiografie už z principu slouží politickému účelu. Mezi nejvlivnějšími autorkami v oblasti gender history můžeme jmenovat Judith Butler, Joan W. Scott a dále Denise Riley.²⁰³ Butler ve svém díle vůbec problematizuje kategorii ženy jakožto označení, které neodpovídá mnohotvárné realitě – neodráží rasy nebo sexuální orientaci. Zdůrazňuje dnes už široce přijímanou a ve společensko-vědním diskursu dobře známou myšlenku, že pohlaví je přirozené a biologicky dané, kdežto gender je sociálně konstruovaná identita. V českém jazyce vidíme samozřejmý problém s adaptací těchto nových trendů. Zatímco angličtina

¹⁹⁷ Duby, Perrot, 1991–1997.

¹⁹⁸ Dokonalé shrnutí přístupu akademického feminismu k historii poskytuje ediční počín Sue Morgan (Morgan, 2006). Kniha obsahuje stěžejní články různých autorek a autorů na dané téma včetně vybraných reakcí a diskuzí, které vzbudily. Jelikož neopomíjí žádnou výraznou osobnost, nabízí unikátní shrnutí vývoje a současné krize feminismu v jeho vztahu k historii.

¹⁹⁹ Kritiku pojmu patriarchát provedla (a za to ostrou kritiku od Sally Alexander a Barbary Taylor sklídila) Sheila Rowbotham. (Rowbotham, Alexander, Taylor, 2006).

²⁰⁰ O rozdělených sférách píše Amande Vickery (2006), která v odděleném, čistě ženském prostředí vidí vyrůstat specificky ženskou kulturu a na rozdíl od svých akademických kolegyně zdůrazňuje, že není třeba v projevech ženské kultury a sounáležitosti, pro které máme v historii doklady, vidět automaticky formu odporu proti mužskému útlaku. Také za tento názor sklídila ostrou kritiku

²⁰¹ Ženské kultuře s věnovala například Elen DuBois (2006); Ovšem autorka zde požaduje, aby se nestudovala ženská kultura per se, ale aby se hledaly právě ony projevy odporu proti útlaku a zjišťovalo se, kdy se ženská kultura přetvořila ve feminismus. Na tuto její esej reagovala Carroll Smith-Roenberg (2006), která z historického pohledu odmítala odhlédnout od reálné ženské zkušenosti, jak nám ji prameny odhalují. Trefně poznamenala, že pokud budou studovány ženy pouze ve vztahu k mužskému útlaku, do středu pozornosti historie se dostanou paradoxně muži. Kdežto cílem studia dějin žen by měl pravý opak, a to snaha vyjádřit, že ženy byly aktérkami sociálních změn. Navíc dodává, že během studia historie sama odhalila, že nejdůležitější otázky o minulosti žen se netočíly kolem vykořisťování a útlaku.

²⁰² Morgan, 2006, s. 5; abychom nezůstali pouze v anglofonní literatuře, ačkoliv především odsud trendy v oblasti genderu a ženských dějin tuzemská literatura přebírá, zmíním i základní práce německých autorek: Hausem, 1992; Frevert, 1988.

²⁰³ Riley, 2006.

logicky rozlišuje „sex“ jako označení pro pohlaví a „gender“ jakožto gramatickou kategorii rodu, čeština nic obdobného nemá. Rozlišení na „pohlaví“ a „rod“ se neuchytilo a česká věda tak používá toto poněkud nešťastné označení „gender“. Butler dále zkoumá vztah genderu a moci, kterou vnímá po vzoru Michaela Foucalta postmodernisticky, tedy nikoliv jako centrální instanci, ale jako moc rozptýlenou a přítomnou ve všech mezilidských vztazích.²⁰⁴

Joan Wallach Scott se už zaměřuje na využití kategorie genderu v historiografii. Navrhuje především zkoumání čtyř konstitutivních prvků genderu v dějinách. Jsou jimi: kulturní symboly a jejich utváření, normy chování a myšlení, politické a sociální instituce ve vztahu ke genderu, subjektivní vnímání genderu a genderová identita. Úkolem historika by potom mělo být především zjistit, jak se tyto kategorie utvářely. Navíc zdůrazňuje, že není možné studovat ženy bez mužů, nýbrž ve vzájemné interakci. *Gender* neznamena *ženy*, tedy ani genderové dějiny by neměly být pouze o ženách. Také mužská identita se nějak utvářela a má svou historii.²⁰⁵ Studium maskulinity představuje výzvu, která na historiky teprve čeká. Ačkoliv se v současnosti toto téma rozvíjí, neláká historiky zdaleka tolik jako dějiny žen.²⁰⁶ Například níže ukážu, jak se historici vypořádávají s novým pohledem německých reformátorů na ženu a její roli ve společnosti. Ale nepřetvořila reformace také nahlížení maskulinity? Zcela zajisté ano, jelikož rozpad univerzální církve a následná konfesionalizace zasáhla celou společnost. Výzkum na toto téma by přeci jen mohl být zajímavější než vršení nových poznatků o ženách v daných dějinných obdobích.²⁰⁷ Na závěr ještě zmiňme vlivnou (a také velmi kontroverzní) esej Joan Hoff, jež nelítostně kritizuje současné užívání pojmu gender především feministickými historičkami, které se víceméně za snahy sledovat módní trendy přihlásily k post-strukturalismu. Jejich práce se tak staly nejenom nesrozumitelnými, ale kategorie genderu už v jejich užití nemá nic společného s reálnou zkušeností žen v současnosti i historii.²⁰⁸

Naznačený exkurz se českých zemí téměř nedotýká. Dějiny žen ve smyslu výše popsaném k nám přichází v době, kdy za našimi hranicemi začínají jednotlivé pojmy

²⁰⁴ Butler, York 1990.

²⁰⁵ Scott, 2006.

²⁰⁶ Např.: Tosh, 2005.

²⁰⁷ Ukázkovou práci, která aplikuje teorii genderu na seriózní vědecký výzkum je například: Roberts, 1997.

²⁰⁸ Hoff, 1992.

splývat, diskutuje se o jejich užitečnosti, přičemž feminismus již ztratil, a v současnosti poměrně bezradně hledá, své politické ostří. Dějiny žen jsou dnes etablovanou historickou disciplínou, která se od původních ideologických konceptů odpoutává a snaží se po vzoru ostatních dějepisných oborů odhalit minulé skutečnosti, aniž by se autoři snažili vykládat je pomocí feministické nebo genderové terminologie.

Nicméně dějiny žen se těší v českých dějinách tradičně velkému zájmu, který nemá se zahraničními, z feminismu pocházejícími trendy pranic společného. Historikové se jimi začali zabývat už ve čtyřicátých a padesátých letech 19. století v souvislosti se snahami národními.²⁰⁹ Roku 1869 vydal archivář František Ivan Dvorský *Staré památky žen a dcer českých*.²¹⁰ Dvorský se zabýval i edicí korespondence českých šlechticů. Další práce týkající se žen vydávala od dvacátých let 20. století Anna Císařová-Kolářová. Její publikace zabývající se ženami v české reformaci jsou dodnes nepřekonané, autorka na základě dostupných pramenů zhodnotila postavení ženy ve všech fázích české reformace. Stranou ponechala pouze postavení ženy v církvi kališnické a katolické. Její práce časově pokrývá především období pozdního středověku.²¹¹ Druhou historičkou, jež se ve dvacátých letech 20. století věnovala ženské otázce, byla Anděla Kozáková, která se zabývala postavením ženy v českém právu. Opět se jedná o dodnes platnou a nepřekonanou studii.²¹² Dalším dílem, z něhož také v této práci vycházím, je publikace Karla Stloukala, již se v devadesátých letech dostalo reedice od Jaroslava Čechury.²¹³ Ten v předmluvě správně poznamenává, že se málokdy podařilo získat pro jednu knihu takový kolektiv renomovaných autorů, jaký shromáždil Karel Stloukal.²¹⁴ Na jeho portrétech velkých českých žen se podíleli odborníci jako například Zdeněk Kalista nebo Josef Šusta. Nutno říci, že Stloukalova edice si všímá v zásadě velkých žen a jejich portrétů, neřeší příliš postavení žen jako takové a změny, jež jim dějiny přinesly. Nicméně jejich osudy právě tyto změny ilustrují a výběr zde není náhodný, protože každá z dam představuje prototyp určitého stavu nebo stupně dějinného vývoje. O stručný nástin se výslovně

²⁰⁹ Více o spojení boje za rovnoprávnost žen ve společnosti a lepšího státoprávního postavení českého národa v rámci Habsburské monarchie viz: Lenderová, 1999.

²¹⁰ Dvorský, 1869.

²¹¹ Císařová-Kolářová, 1941; Císařová-Kolářová, 1947; Císařová-Kolářová, 1915; Císařová-Kolářová, 1942.

²¹² Kozáková, 1926.

²¹³ Stloukal, 1996.

²¹⁴ Stloukal, 1996, s. 5.

pokouší pouze editor v předmluvě a dále Anna Císařová-Kolářová ve svém medailonku „typu ženy husitské“.²¹⁵ V následujících letech se ženskými dějinami autoři příliš nezabývali. Výjimky tvoří články Josefa Polišenského nebo portréty žen, především spisovatelek, vydávaných nakladatelstvím Melantrich.²¹⁶ Nejpodstatnější příspěvek představuje dílo Josefa Janáčka *Ženy české renesance*, které ve své úplnosti nebylo dosud překonáno a bylo vydáno znovu hned několikrát především pro svou čtivost.²¹⁷ Janáček na medailoncích žen ze všech polí náboženské a sociální šachovnice charakterizuje různé stránky jejich života a nejvíc se z výše zmíněných děl blíží tomu ukázat ženu raného novověku z odlišných úhlů pohledu.²¹⁸ Nejnověji podrobila toto dílo kritice Marie Ryantová v úvodu ke své biografii Polyxeny z Lobkovic. Spolu s Marií Koldinskou vyčítá autorovi přílišné podsouvání domnělých motivů aktérkám historických dějů, přičemž vzhled do ženské psychiky ve srovnání s portréty velkých mužů stejné doby označuje za nedostatečný.²¹⁹

Na tomto místě musím zdůraznit motivaci vydávání zmíněných děl. František Dvorský píše o ženách pro povzbuzení Čechů během národního obrození,²²⁰ Stloukalova edice zase přichází osvětlit temno německé okupace a staví se tak vedle díla Stloukalova učitele Zdeňka Kalisty, jenž podobné dílo vytváří výslovně o „mužích“, kteří tvořili dějiny světa.²²¹ Právě Kalistův a Stloukalův počin postavený vedle sebe krásně ilustruje, že v českém prostředí mají dějiny žen silnou tradici i bez aplikace zahraničních trendů. Povzbuzení národa v těžkých časech by nebylo úplné, pokud by kromě mužů, nemohl být národ hrdý i na ženy.

Devadesátá léta se nesla ve znamení oživení zájmu o ženské dějiny. Hned první vydání obnovených Historických listů roku 1991 se věnovalo rodině a ženě

²¹⁵ Stloukal, 1996, 134–138.

²¹⁶ Např.: Mourková, 1975; Moldanová, 1976; Špičák, 1980; Nejedlá, 1986; Vlašínová, 1987; Johanides, 1995; Polišenský, 1966.

²¹⁷ Janáček, 1996.

²¹⁸ Příznačný pro malou informovanost o ženách v raném novověku je fakt, že i v doposavad nejobsáhlejší publikaci ženám věnované (Lenderová, 2002b), se autoři a autorky při popisu daného období omezují na přímé parafrázování Janáčkova textu.

²¹⁹ Ryantová, 2016, s. 14–15.

²²⁰ Více k propojení lásky ve vztahu k vlastenectví a národních snah ve vztahu k ženám viz: Lenderová, 1999.

²²¹ Kalista, 2009.

v dějinách.²²² Stejným tématem se v dalších letech zabývali z ohledu statistického Pavla Horská a Ludvík Fiala, nikdo se ale nezaměřoval specificky na raný novověk.²²³ Prvním počinem v této oblasti byla roku 1993 konference *Žena v dějinách Prahy*, z níž vznikl obsáhlý sborník.²²⁴ V intencích zájmu o výrazné ženské osobnosti vyšla například publikace Jaroslava Bránského o Martě z Boskovic.²²⁵

Zajímavým počinem, který obsahuje mnoho přínosných článků především medievistického zaměření, je sborník z Pardubického bienále konaného roku 2006 na téma *Žena v zasetí historiografie*.²²⁶ Ten představuje aktuální shrnutí situace v tuzemské historiografii a je stále platný pro seznámení se s aplikací zahraničních trendů v oboru u nás. Z autorek, historiček, věnujících se ženské otázce musím zmínit také Janu Ratajovou, která se věnuje především dějinám literatury a poskytuje cenné analýzy raně novověkých textů zabývajících se tématem ženy, panenství, manželství a mateřství.²²⁷ Nejobsáhlejší prací, která si klade za cíl postihnout dějiny žen v českých zemích ze všech úhlů pohledu, zůstává publikace kolektivu pod vedením Mileny Lenderové *Žena v českých zemích od středověku do současnosti*.²²⁸ Ve shodě se záměrem autorského kolektivu není práce členěna podle jednotlivých dějinných období, protože jak autoři tvrdí, pro ženy často dějinné milníky v jejich životech s každodenními problémy mnoho neznamenal. Z toho důvodu autoři člení publikaci podle úseků ženského života. Historikovi pracujícímu s knihou toto členění mírně stěžuje práci, ovšem autoři si nekladli za cíl postihnout dějiny žen v celé jejich komplexnosti a práce má tedy spíše charakter přehledový.

Ženy v raném novověku nejsou tématem tolik zpracovaným, jiná situace už panuje v případě náboženských dějin českých zemí. Čeští historikové se zabývali v minulosti zejména ženami v husitství. Zmíněné práce o ženách v raném novověku se pokouší postihnout život žen v českých zemích daného období bez rozdílu vyznání a příliš se nezabývají vlivy, jaké na jejich postavení měla katolická nebo protestantská

²²² Historické listy 1 (1991).

²²³ Například: Horská, Fialová, 1991; Horská, 1991; Svátek, 1991.

²²⁴ Pešek, Ledvinka, 1996.

²²⁵ Bránský, 2004.

²²⁶ Čadková, Lenderová, Stráníková, 2006.

²²⁷ Např.: Ratajová, 2005; Ratajová, Storchová, 2008.

²²⁸ Lenderová, 2002b.

víra. Ženskému postavení v husitství se obšírně věnovala Božena Kopiczková hned v několika pracech.²²⁹ Na základě studia pramenů posoudila pohled na ženy v okolí všech českých reformátorů. Její práce jsou pro další studium podstatně cennější než dílo zahraničního autora Johna M. Klassen, který se v několika knihách také věnoval ženám v husitství.²³⁰ Klassen ovšem vychází z, od počátku jasně stanovené a poněkud odvážné premisy, že svobodnější postavení a aktivnější vystupování žen patřilo ke specifickým českých dějin od jejich počátku.²³¹ Toto hodnocení dokládá příklady ze slovanské mytologie. Autor tak bere v potaz především ty události, které danou premisu potvrzují. Věnuje se studiu textů Jana Husa a Petra Chelčického a jejich pozitivnímu hodnocení ženy, ale nijak obšírně se nevěnuje jejich misogynnímu založení, které se projevovalo v praxi, a tudíž působí především pasáže o Janu Husovi jako mírně vytržené z kontextu. Velmi překvapivě pomíjí Klassen texty Matěje z Janova, který byl svým pozitivním pohledem na ženu ve své době (i v dobách pozdějších) výjimečný. Při svém rozboru přímé účasti žen v husitských bojích pak ignoruje k danému tématu zásadní práci Petra Čorneje *Tajemství českých kronik*, kde tento autor dokazuje, odkud pochází literární topos o ženách se zbraní v ruce.²³²

Ženu v Jednotě bratrské zpracovala pouze Anna Císařová-Kolářová.²³³ Myšlenkám Petra Chelčického se věnoval i John M. Klassen, a právě v této části práce jsou jeho texty přínosné, protože na základě původního studia dochází k některým zajímavým závěrům. Kromě práce Císařové-Kolářové vydané v první polovině 20. století se v poslední době otázce manželství u českých Bratří věnoval Martin Nodl.²³⁴ Nejvíce o ženách v souvislosti s manželstvím psali teologové Jednoty, Lukáš Pražský, Jan Augusta a Jan Blahoslav. Analýza jejich textů spolu se studiem dekretů Jednoty bratrské, které svědčí o probíhající praxi, pak dává komplexnější pohled na postavení

²²⁹ Kopiczková, 2008; Kopiczková, 2002.

²³⁰ Např.: Klassen, 1999.

²³¹ Nesnažím se tuto premisu a priori popřít, například Anděla Kozáková nebo Marie Ryantová při studiu právních poměrů dochází k podobným záměrům a také další studium pramenů naznačuje větší sebevědomí husitských a bratrských žen. Podle mého názoru ale Klassen pominul stěžejní práce jako například publikace Anny Císařové-Kolářové a nezabýval se klíčovými okolnostmi, které by mohly jeho premise uškodit.

²³² Čornej, 2003.

²³³ Císařová-Kolářová, 1942.

²³⁴ Nodl, 2006a.

ženy v bratrských sborech.²³⁵ Nejnověji potom publikovala Edita Štěříková knihu o ženách v bratrských sborech v exilu.²³⁶

Aplikaci zahraničních trendů v oblasti dějin žen a gender history se historici a historičky věnují až poslední dobou. Především obrazem genderu v literatuře raného novověku se zabývají Jana Ratajová a Lucie Storchová.²³⁷ Jejich soubor publikací je přesně tím, co pod pojmem gender history rozumí například Joan Wallach Scott, podle které by historika měl zajímat především proces, jakým se genderové identity vytvářely. Právě toho Ratajová se Storchovou mohou svou analýzou českých textů dosáhnout. Zajímavý příklad důležitý přímo pro zvolené téma přinesla Veronika Čapská.²³⁸ Nejvlivnějšími historičkami, které se v současnosti snaží aplikovat koncept genderu při zkoumání české historie a zároveň se snaží toto paradigma zpopularizovat v českém společenskovědním diskursu, jsou mimo Janu Ratajovou také²³⁹ Marie Ryantová²⁴⁰ nebo Daniela Tinková.²⁴¹ Pro českou historiografii je ale typické, že koncept genderu zde nikdy zcela nezdomácněl a je třeba jej znovu pokaždé čtenářstvu a posluchačstvu vysvětlovat. Zato dějiny žen jsou v současnosti velice populární, i když někdy si do názvu své práce autoři pojem *gender* také píší bez ohledu na to, zda ho pak jako analytickou kategorii skutečně využívají. Troufám si tvrdit, že většinou vycházejí ze zcela jiné *domácí* tradice.

Tématem předkládané disertační práce jsou ženy v procesu rekatolizace. Budou mě zajímat čeští a zahraniční autoři, kteří psali o ženách v raném novověku, specificky v procesu reformace (ať už protestantské nebo katolické). Téma souhrnně popisují v první řadě Michelle Perrot a Georges Duby jako editoři eposu pokrývajícího dějiny žen v západní Evropě²⁴² a Olwen Hufton, který se snaží o totéž.²⁴³ Žena v 17. století je

²³⁵ Například: Gindely, 1865; Lukáš PRAŽSKÝ, *Tento spis o manželství učiněn gest wegmeno páně Wněmž to postaweno gest...*, Mladá Boleslav 1523, Praha, Národní knihovna, č. knihopisu: K05055.

²³⁶ Štěříková, 2014.

²³⁷ Ratajová, Storchová, 2009; Ratajová, Storchová, 2013.

²³⁸ Čapská, 2007.

²³⁹ Ratajová, 2006; Ratajová, 2005.

²⁴⁰ Ryantová, 2002a; Ryantová, 2002b.

²⁴¹ Tinková, 2006.

²⁴² Duby, Perrott, 1994.

²⁴³ Hufton, 1996.

v zahraničí poměrně dobře probádaným tématem.²⁴⁴ Co se týče náboženských dějin, zde především německy píšící autoři nezanedbávají výklad o ženách v díle předních reformátorů a působení žen v německé reformaci. Ženám aktivně působícími v německé reformaci se nejjobšírněji věnovala Barbara Becker-Cantarino, která se zabývala i méně významnými osobnostmi.²⁴⁵ Ve stejné době publikovala své texty o ženách působících v reformaci, ale i o dopadu, jaký měla reformace na ženské životy, Sherill Marshall Wintjes.²⁴⁶ Novějším příspěvkem jsou potom práce Albrechta Classena, který se snažil založit své bádání na nově objevených textech.²⁴⁷ Negativnímu působení reformace na postavení žen se věnovala Merry Wiesner-Hanks, která mimo jiné vydala texty autorek z klášterního prostředí. Ty většinou reformaci oponovaly. Její práce je o to cennější, že se neomezuje na známou osobnost abatyše norimberského kláštera sv. Kláry Caritas Pirckheimer, ale představuje téměř neznámé pisatelky.²⁴⁸ Málokterá z žen v reformaci se dočkala vlastní biografie, ale některé přesto ano. Mezi nimi Argula von Grumbach. Jejímu životu a vydávání článků se dlouhodobě věnoval Peter Matheson.²⁴⁹

Současná historiografie se už snaží nahlížet dějiny nikoliv jako příběhy velkých osobností, ale jako komplexní proces, na němž se podílí všechny složky společnosti. Otázka není jen o tom, jaké významné ženské osobnosti se podílely na příchodu a prosazení se náboženské reformace, otázka stojí především takto: Jak reformace ovlivnila ženy a manželství? O stručný nástin se ve svém článku snaží Jane Dempsey Douglass.²⁵⁰ Její shrnutí je ale velmi zjednodušující a na některých místech její tvrzení mírně zavádějící. Navíc nevzala v potaz celou škálu pramenů a na některých místech nejsou její citace dohledatelné. Inspiraci ovšem přináší ta část, která popisuje Lutherovo vidění ženy a manželství. Na rozdíl od jiné autorky, Ingetraut Ludolphy, která velmi zevrubně analyzuje Lutherův pohled na stejné téma, vzala Jane Douglass v potaz velmi důležitý zdroj, a to Lutherovy komentáře k První knize Mojžíšově, přičemž Ingetraut Ludolphy čerpá své myšlenky převážně ze samostatných spisů věnovaných

²⁴⁴ Polska, Couchmann, McIver (edd), 2003; Keeble, 1994.

²⁴⁵ Např.: Becker-Cantarino, 1988; Becker-Cantarino, 1989.

²⁴⁶ Wintjes, 1977.

²⁴⁷ Classen, 1994.

²⁴⁸ Wiesner-Hanks, 1996.

²⁴⁹ Matheson, 1995; Matheson, 1996.

²⁵⁰ Douglass, 1998.

manželství.²⁵¹ Pro poznání názoru jiného z reformátorů, Martina Bucera, na ženu a manželství je klíčová publikace autora J. V. Selderhuise, která se cele věnuje ve své době ojedinělým názorům Martina Bucera na manželství a především na rozvod.²⁵² Závěrem musím ještě zmínit publikaci švédské autorky Irsi Kirmeli Stjerny, jejíž kniha o ženách v reformaci nabízí kompletní, ačkoliv trochu povrchní přehled, od kterého se badatel může odrazit. Sama v předmluvě uvádí, že knihu napsala jako manuál pro přednášející na vysokých školách, kteří dnes již nemohou při výkladu o německé reformaci pominout roli žen.²⁵³ V současnosti jde ale o jedinou odbornou publikaci, která se věnuje všem stránkám života žen v reformaci, a zároveň těm nejvýznamnějším osobnostem. Pouze australská historička Lyndal Roper si ale touto dobou všimla, že reformátoři sice měli poměrně příznivý pohled na ženu ve srovnání s katolickou církví, ale praxe v protestantských rodinách se od ideálu dalece lišila. Reformace ve svém důsledku zhoršila postavení žen, protože napomohla k utužení patriarchálních vazeb.²⁵⁴ Tento názor se dnes už poměrně široce přijímá, což souvisí především s přehodnocením názoru na kláštery, barokní zbožnost a další projevy patřící do oblasti katolické reformace. Zvýšený zájem historiků o katolickou zbožnost a katolickou reformaci je záležitostí posledních desetiletí. Již Barbara Becker-Cantarino při studiu možností, jaké ženám umožňovalo řeholní prostředí, došla k názoru, že reformace právě útokem na kláštery nemusela nutně ženám prospět. V době, kdy na toto poukazovala, se ovšem všeobecně soudilo, že život v klášteře je jedna z forem útlaku žen vycházející od mužů a katolické církve, stejně jako ženská mystika byla považována za jednu z forem odporu proti tomuto útisku. Dnes už to takto nevidíme. Mysticismus je pro historiky dnešní doby specificky ženskou formou vyjádření svého osobního přesvědčení a život jeptišek v klášteře vnímáme spíše jako hrdou formu života jako jednu z mála prostou regulace mužským elementem.²⁵⁵ Právě katolická reformace se tak dostala do středu zájmu historiků píšících o ženách a genderu v raném novověku a jejich poznatky přinesly mimo jiné zjištění, že ačkoliv po Tridentském koncilu katolická církev v teorii znatelně utužila patriarchální schéma společnosti, v praxi došlo k rozvolnění těchto vazeb a při

²⁵¹ Ludolphy, 1967.

²⁵² Selderhuis, 1999.

²⁵³ Stjerna, 2007.

²⁵⁴ Roper, 1997.

²⁵⁵ Tento přerod komplexně shrnuje ve svém drobném dílku Nicholas Paige (1998) a R. Po-Chia Hsia (1998).

prosazování sociálních a mravních norem katolické reformace hrály právě ženy hodně významnou úlohu.²⁵⁶

Stručný exkurz do situace v české historiografii ukázal, že, s výjimkou několika málo prací týkajících se husitské a bratrské reformace, jde o pole málo probádané.²⁵⁷ Ženy v rekatolizaci na tom budou podstatně hůře. Výjimku představuje drobná práce Jaroslavy Mendelové²⁵⁸ a krátká studie Marie Ryantové, která představuje spíše odkazy na některé zahraniční práce k tématu a hlavně předkládá otázky, které by měl následující výzkum v oblasti žen v rekatolizaci zodpovědět.²⁵⁹ Ženám se mnoho nevěnují ani práce související s rekatolizací či pobělohorskými změnami obecně.²⁶⁰ Tématu žen a rodinného života se dotýká ojedinělá studie z pera autorů Dany Štefanové a Jana Horského, která se pokouší analyzovat rodinné a sociální vztahy na základě soupisu poddaných podle víry z roku 1651. Bohužel ale autoři v této starší studii vycházejí z dnes překonaného přístupu hodnotícího rekatolizaci jako odklon od reforemací započatého modernizačního procesu směřujícího ke vzniku moderní občanské společnosti. Článek si navíc ani sám neklade nároky na úplnost, čemuž se při jeho délce nelze divit.²⁶¹ Na tomto poli očekává českou historiografii ještě mnoho práce. Zejména přijetí prvků katolické reformy většinou společnosti má s ohledem na poznatky zahraničního výzkumu výše uvedeného pravděpodobně hodně co dělat s ženami.

1.4.1 Ženy v rekatolizaci – východiska stanovená metodologií genderových dějin

Ještě jednou připomínám, že tato disertace se nehlásí k žádnému směru feministické ani genderové historiografie. Jsem si ale vědoma některých zajímavých metodologických východisek, které takto zaměřený výzkum (především v zahraničních pracích) predestřel. Nicméně gender se nerovná dějinám žen, ačkoliv taková představa převládá bohužel také mezi poučenou veřejností z řad historiků (nejen u nás). Zaměnit „ženy“ v názvu za pojem „gender“ zdaleka nestačí. Domnívám se, že genderová

²⁵⁶ Marshall, 1988; Norberg, 1982; Diefendorf, 2004; Laqua-O'Donnell, 2014; Cruz, Perry, 1992; Conrad, 1994.

²⁵⁷ Komplexní shrnutí výzkumu v oblasti žen v raném novověku přináší Marie Ryantová (2002a).

²⁵⁸ Mendelová, 1996.

²⁵⁹ Ryantová, 2006.

²⁶⁰ Ženská tematika je jen na několika místech zmíněna v publikaci Olgy Fejtové (2012).; Ženám v konfiskačním procesu se na několika stranách věnoval Tomáš Knoz, ale pouze povšechně (Knoz, 2006).

²⁶¹ Štefanová, Horský, 1995.

problematika může přinést nové poznatky, ale jen tehdy, je-li daný výzkum proveden odpovídajícím způsobem. Předkládaná práce nemůže být dějinami genderu prostě proto, že vědomě neužívá příslušné metody. Dějiny žen nejsou psány na základě jedné jasně dané ideologie (alespoň do té míry, jak se od svých názorů a představ dokáže daný historik oprostit), kdežto genderové dějiny vycházejí z premis zastávaných akademickým feminismem; vznikly za účelem zpětného dokazování předem daného předpokladu o biologické nepodmíněnosti rolí pohlaví ve společnosti. Ač v průběhu času došlo k určitému posunu a vyšly některé kvalitní práce, jež ukázaly na proměnlivost pojetí feminity (mnohem méně pak maskulinity) v dějinách,²⁶² je třeba stále zdůrazňovat, že takto pojatý výzkum vyžaduje jiný přístup, než jaký přispěl ke zhotovení předkládané disertační práce o ženských dějinách. Jaké metody by tedy potřebovala historická práce o ženách v rekatolizaci, aby se mohla hlásit k dějinám genderu? Které z nich splňuje a které nikoliv?

1.4.1.1 Judith Butler: Je třeba problematizovat kategorii ženy

Judith Butler jako jedna z prvních feministických autorek zdůrazňovala, že je třeba problematizovat pojem „žena“, protože žádná taková kategorie neexistuje do chvíle, kdy daná osoba začne jako „žena“ jednat.²⁶³ Což vychází z předestřené teze, že pohlaví je sice dané biologicky, ale genderová identita nikoliv – ta se konstruuje později. Jakým způsobem utváření ženské nebo mužské identity probíhá, na tom se jednotlivé feministické směry neshodují.²⁶⁴ Pro historiografii se samozřejmě stává nejdůležitější proměnlivost této identity a její vývoj v dějinách. Feministické autorky a autoři by se tak nadále měli vyvarovat generalizace pojmu „žena“, protože jednak se představa o feminitě v jednotlivých obdobích liší, jednak je nutné si uvědomit, že není možné ani dnes (nebo v jednotlivých érách) považovat ženskou identitu za jednotnou. Každá kultura má o postavení pohlaví trochu odlišné představy a ideály; ale i v rámci jedné kultury se genderově definované vzorce chování mohou odlišovat v závislosti na společenském postavení, lokalitě či rase.²⁶⁵

²⁶² Zmiňme pouze ty nejdůležitější, které se nějak dotýkají proměn ženské identity v pro nás klíčovém raném novověku: King, Rabil, 2007; Keeble, 1994; Duby, Perrott, 1994; Diefendorf, 2004; Polska, Couchmann, McIver, 2003; Roper, 1990.

²⁶³ Butler, 1990, 1–6.

²⁶⁴ Více viz Scott, 2006, s. 140–143.

²⁶⁵ Butler, 1990, 1–6.

V rámci předkládaného výzkumu výše uvedené samozřejmě platí beze zbytku. Jestliže se zabývám ženami v raném novověku, musím tyto rozdíly vnímat. Lišila se představa o postavení ženy v katolické a protestantské kultuře.²⁶⁶ Jan Horský se na několika málo stránkách pokusil aplikovat genderovou metodiku na studium života tajných evangelíků v českých zemích. Šlo o pouhý nástin problematiky, který měl v jeho knize o proměnách dějepisectví v současnosti ilustrovat, jak by taková metodologie mohla vypadat. Nicméně Horský se zde zcela oprávněně ptá, zda příliš nepřeceňujeme vliv konfesijní problematiky na utváření genderových rolí, protože možná nesrovnatelně větší roli hrály na náboženství nezávislé společenské změny. Ale spolu s autorem tohoto názoru musím podotknout, že na jakékoliv závěry v této problematice je ještě brzy.²⁶⁷

Odlišné sociální postavení hrálo v představě o rolích pohlaví v raném novověku ještě větší roli než v době Judith Butler. Nejedná se pouze o rozdíl mezi urozenými a neurozenými ženami.²⁶⁸ Na zřetel je třeba brát dualitu města a venkova, kde ženy na venkově požívaly obecně o něco více svobody než měšťanky.²⁶⁹ Naposledy zmíním myšlenku Jana Horského o tom, že se v osvěcenství šířila myšlenka o rozdělených sférách, kdy muži patřil venkovní prostor, a žena byla uzavřena do zdí domácnosti. Tento model, který vyšel paradoxně z osvěcenci tematizované představy rovnosti lidí, se prosadil nejprve ve městech a až poté na venkově.²⁷⁰ Jestliže se tedy mluví o ženách v rekatolizaci, nesmí se generalizovat.

Také v případě raně novověkých žen hrají roli místní rozdíly, ale zde není třeba je příliš přeceňovat. Samozřejmě do výzkumu velmi znatelně promlouvá odlišný konfesijní vývoj v různých geografických lokalitách, ať už v rámci Evropy nebo českého státu. Nicméně v rámci formování ženské identity není nutné tyto skutečnosti tolik zdůrazňovat. Často se tak děje v případě českého zemského práva, které skutečně představovalo svobodnější variantu pro ženy, na rozdíl například od práva německého.

²⁶⁶ Předkládaný výzkum si klade za cíl přispět k hlubšímu poznání toho, jak dalece se tato představa lišila.

²⁶⁷ Horský, 2009, s. 202–204.

²⁶⁸ Více viz např.: Maťa, 2004; Bůžek, 2002. Bůžek, Král, 2007.

²⁶⁹ Více viz např.: Bůžek, Král 2007; Lenderová, 2002b; Šmahel, Nodl, 2002.

²⁷⁰ Horský, 2009, s. 203–204; rozdělené sféry jsou také tématem feministické historiografie, poslední dobou také dochází ke kritice tohoto konceptu: více viz (včetně příslušné literatury) Vickery, 2006.

Občas ale historici tomuto faktu přikládají přehnanou váhu. Realitu v tomto případě většinou utvářely zcela jiné prozaičtější okolnosti než právní normy.²⁷¹

V exkurzu naznačená zahraniční historiografie, která se zabývala katolickou reformací a rolí žen v ní, ukázala, že mnohem větší cenu pro pochopení feminity v dějinách má studium praxe než teorie. Více než právní normy mě zajímá jejich dodržování. Je nutné si uvědomit, že podřízené postavení ženy v raně novověké společnosti zůstává nesporným faktem (i u nás, kde je právně lehce svobodnější). To ale v žádném případě není v rozporu s aktivní rolí žen ve společnosti.²⁷² Vlivem zcela jiných okolností mohl v praxi život ženy v kultuře s přísnějšími právními normami představovat svobodnější a naplněnější alternativu.

V neposlední řadě nesmím podcenit individuální zkušenost. Nejen genderovým studiím může přílišná snaha generalizovat jednotlivé případy uškodit. Není například pravdou, že by žádná žena neměla možnost volby při výběru partnera, jak se v literatuře běžně opakuje. V případě, kdy si sama vydělávala na věno, mohla do rozhodování mluvit. A jelikož se i Tridentský koncil vyjadřoval k praxi tajných manželství uzavřených bez souhlasu rodičů, nemůžu tyto případy zcela pominout, přestože česká právní norma s nimi v podstatě nepočítá.²⁷³

Na závěr tedy dodávám, že se předkládaná práce snaží nebýt přezíravá k rozmanitostem ženské identity nejen v dějinách obecně, ale také a především ve zkoumaném období. Nicméně historik by vždy měl s jednotlivými kategoriemi zacházet opatrně, uvědomovat si jejich mnohotvárnost a mnohdy velmi snadno prostupné hranice. A to i v případě, že se zrovna nevěnuje dějinám genderu.

1.4.1.2 Joan W. Scott a aspekty genderové identity

Genderový výzkum by se také spolu s Joan W. Scott měl tázat po aspektech genderové identity v katolických zemích (případně v habsburských zemích, kde katolická církev své pozice nejprve částečně ztratila a ve zkoumaném období se je snažila získat zpět), případně jak se tyto lišily od identity žen v zemích protestantsky orientovaných. Dle Scott je genderová identita tvořena v první řadě čtyřmi aspekty:

²⁷¹ Varovným příkladem může být práce Johna M. Klassena o ženách v husitství. Když se totiž k přeceňování právních odlišností přidá lehce kontroverzní interpretace slovanské mytologie, může vzniknout publikace, která svérázným způsobem interpretuje ženskou roli v českých dějinách (Klassen, 1999).

²⁷² Polska, Couchmann, McIver, 2003, s. 8.

²⁷³ Mullett, 1999, s. 65; Kozáková, 1926, s. 14–20; Keeble, 1994.

kulturními symboly; normami, které se k těmto symbolům vážou; institucemi a organizacemi, jež tyto normy formují a udržují a v neposlední řadě subjektivní identitou.²⁷⁴

Otázka kulturních symbolů v katolické oblasti není složitá. Hagiografie nabízela v raném novověku celý panteon světic. Mariánská úcta se stala jedním ze základních kamenů potridentské katolické identity, jedním z rysů, kterými se římská církev vymezila vůči protestantům.²⁷⁵ Jak Panna Marie, tak většina světic samozřejmě představovaly archetypy dokonalých žen – tedy pomáhaly přenášet dál představy o vzorcích chování, které definovaly feminitu.²⁷⁶ Jinými slovy neměly s reálnými ženami mnoho společného. Genderově orientovaný výzkum by tak měl zjišťovat, jak v raném novověku, především v oblastech, kde byl katolicismus nově restaurován, pomáhaly příběhy svatých žen vytvářet identitu žen a legendy o světcích identitu mužů. Víme například, že po Tridentském koncilu církev kladla na panenství světic větší důraz.²⁷⁷ Šlo v tomto případě pouze o určité vymezení se vůči reformačnímu odmítání celibátu nebo zde církev reagovala na změny ve vnímání sexuality? Stejně tak je důležité se ptát, jak na vnímání ženství působil fakt, že celý katolický mužský svět kladl důraz na uctívání ženy-matky; a na druhé straně, jak ovlivnil protestantky a jejich vnímání sama sebe fakt, že o tuto mocnou zastánkyni s příchodem reformace přišly; evangelické církve, alespoň dle dosavadního výzkumu, nic podobného mariánské úctě nenabízely.²⁷⁸

Instituce a organizace (v našem případě církve) utvářely pomocí kulturních symbolů normy chování a myšlení, podle Joan Scott spolu se subjektivním vnímáním jednotlivých aktérek a aktérů genderovou identitu.²⁷⁹ Jeden z rysů těchto norem (a zde musím s autorkou souhlasit) představovala proklamovaná univerzální platnost, neměnnost, věčnost a přirozenost. Tento výzkum se snaží přispět alespoň částečně k povědomí o tom, jak církev v rekatolizovaných oblastech habsburského soustátí vnímala ženy. Od toho je jen krůček k tvrzení, jaká tedy měla být a byla identita raně

²⁷⁴ Scott, 2006, s. 145–148.

²⁷⁵ Více k mariánské úctě v habsburských zemích především: Correthová, 2013.

²⁷⁶ Nodl, 2006, s. 105–114; Duby, Perrott, 1994; Ennenová, 2001; Cruz, Perry, 1992; Hufton, 1996.

²⁷⁷ Hsia, 1998, s. 41.

²⁷⁸ Mikulec, 2013a, 55–68.

²⁷⁹ Scott, 2006, s. 145–148.

novověkých katolických žen dle mínění římské církve.²⁸⁰ Lišila se od protestantského étosu? Vyvinula se postupem času v katolickém a protestantském prostředí odlišná představa role ženy ve společnosti? Mám za to, že ano, přestože poznatky dosavadního výzkumu zdaleka ještě nemůžeme považovat za přesvědčivé – stejně jako nevíme, zda skutečně roli žen ve společnosti definovaly více konfesijní či jiné předpoklady.²⁸¹ Ale zcela jasně můžu již teď říci, že ať ta či ona křesťanská denominace definovala své pojetí feminity jakkoliv, označovala je za jediné věčně platné a přirozené.

Gisela Bock v eseji o budoucnosti svého oboru uvedla, že žádný jev v historii nemůže být správně pochopen a vysvětlen bez odhalení jeho genderových aspektů.²⁸² Také proto má smysl tázat se po odlišné ženské zkušenosti v dějinách. Nicméně výzkum orientovaný na gender by otázku pokládal trochu jinak. Ptal by se v tomto případě například na odlišné formování pojetí maskulinity a feminity v protestantském a katolickém prostředí raného novověku. Přístup k ženě a její roli v rodině a ve společnosti se mohl stát konstitutivním prvkem konfesijně orientované kultury. Právě takové poznatky by mohly napovědět, zda má pravdu Peter Hersche se svým tvrzením o zcela specifické povaze barokní katolické kultury; nebo Wolfgang Reinhard, který stále hájí premisu o více společných než odlišných rysech obou konfesionalizací. Pro takové tvrzení neexistuje dostatečný faktografický základ, ale i tento výzkum může k takovému hledání přispět.

1.4.1.3 Genderové dějiny a dějiny obecné

Feministky, historici genderu, ale i historici a historičky zabývající se dějinami žen volají po tom, aby se jejich předmět studia stal přirozenou součástí výkladu obecných dějin a následně dějepisného kurikula. Právě to druhé jmenované dle Joan Hoff současné akademické pozice znemožňují, když uplatňují postmodernistické kategorie na dějiny žen a dělají je tak i pro poučenou veřejnost nesrozumitelnými právě v době, kdy se začaly (za našimi hranicemi zcela určitě) dějiny žen a genderu do kurikula obecných dějin dostávat.²⁸³ Nicméně také u nás se projevují snahy začlenit

²⁸⁰ Podobně zaměřená práce vyšla z pera medievistky Caroline Walker Bynum. Ta se pokusila zkoumat středověkou zbožnost (především v řeholním prostředí) prostřednictvím genderové problematiky: Bynum, 1982; Bynum, 1992.

²⁸¹ Srov. Např.: Roper, 1990; Rapley, 1990; Diefendorf, 2004.

²⁸² Bock, 2006.

²⁸³ Hoff, 1992.

dějiny genderu do obecných dějin.²⁸⁴ Toto snažení je komplikováno především tím, že málokdo v tuzemské historiografii si dává tu práci pochopit, o čem tato disciplína je a podle toho svůj výzkum (jako dějiny genderu proklamovaný) orientovat. Především je problém s neustále (feministkami všech směrů asi i nevědomky šířeným) opakovaným názorem, že genderová studia znamenají studium žen. Tím, že se zaměříme pouze na studium feminity, se paradoxně do středu našeho zájmu dostanou zase muži, protože právě oni v minulosti většinou postavení ženy definovali.²⁸⁵ Zadržte, jestliže spolu s formováním feminity nepromluvíme také o změnách v pojetí maskulinity, bude takový výzkum často pouze feministickým dějepisectvím v módním kabátu. V současné chvíli totiž dochází k paradoxní situaci. Víme už docela dost o tom, jak konfesionalizace přetvořila pohled na ženy. Ale nevíme mnoho o tom, jak dalekosáhlé společenské změny, které doba náboženského štěpení přinesla (jmenujme například rušení celibátu kněží na jedné a přísnější důraz na jeho dodržování na druhé straně; rušení mnišských řádů a vznik nových zcela jinak orientovaných; nové vzdělávací metody nebo s náboženstvím nesouvisející, ale s pojetím maskulinity úzce provázané nové pojetí války), přetvořily pojetí maskulinity, ani zda se v protestantském a katolickém prostředí toto nějak lišilo.

Feministky si při tvorbě odborných textů na téma dějin žen, které nazývají genderem, neuvědomují, že tím přitakávají pojetí ženy jako „té druhé“.²⁸⁶ Jako příklad mohu užít ženskou religiozitu. Už současníci považovali ženskou zbožnost za odlišnou od té „normální“ (tedy mužské) zbožnosti. Na jedné straně byly ženy vnímavější vůči opravným hnutím v církvi (ale také k herezím – záleželo na úhlu pohledu), zadržte byla ženská zbožnost vždy podezřelá z bližšího vztahu s ďáblem a maleficiem.²⁸⁷ My dnes zkoumáme specifika ženské zbožnosti, aniž bychom se hlouběji zamysleli nad podstatou té „normální“ zbožnosti (s výjimkou teologických studií). A také nad tím, zda odlišnost ženského přístupu k náboženství není nakonec přece jen konstruktem středověkých teologů.

Joan W. Scott a u nás Jana Ratajová se zasazují o to, aby dějiny genderu nezůstávaly okrajovou disciplínou, protože vztahy mezi muži a ženami prostupovaly

²⁸⁴ Ratajová, 2006, s. 35.

²⁸⁵ Smith-Rosenberg, 2006, s. 99.

²⁸⁶ Beauvoir, 1966.

²⁸⁷ Horský, 2009, s. 202–203.

celou společnost. Právě studium genderových vztahů tedy přispívá k hlubší znalosti daného období. Předkládaná studie je příspěvkem, který by mohl pomoci více poznat rekatolizační proces prostřednictvím interpretace úlohy žen v jeho rámci.

Jak je tedy patrné, předkládaná práce by mohla splňovat některá zadání daná historiky genderu. Pokud tomu tak není, pak hlavně proto, že nejdříve je třeba mít důstojnou faktografickou základnu a až poté můžeme nějakým způsobem data interpretovat. Jestliže nejprve užijeme klíč daný určitou ideologií (a gender *je* ideologie), vystavujeme se nebezpečí, že budeme vybírat z pramenů pouze fakta, která se nám hodí. A poznatků o ženách v rekatolizaci, ale ani o samotné praktické stránce rekatolizačního procesu, stále není k dispozici dostatek. Za druhé, psaní genderových dějin implikuje souhlas s politickým účelem, za kterým byl termín vytvořen. Jelikož akademický feminismus u nás nemá ani tradici ani žádný podstatný vliv, a je tak nahlížen (v podstatě správně) jakožto ideologie a nikoliv jako samostatný vědní obor, tak se zdá být termín „gender“ neškodný. Kromě určité módní přitažlivosti politicky korektních výrazů působí neutrálně mimo jiné právě proto, že se potom nikde v názvu práce nemusí objevit slovo „ženy“. Měli bychom si ale uvědomovat, že pojem „gender“ vytvořily feministky za zcela jasným účelem. Věda měla dokázat, že role pohlaví ve společnosti jsou jen a pouze sociálním konstruktem bez vazby na biologickou danost, což ostatně zcela explicitně formulovala Joan W. Scott, když instruovala historičky a historiky, jak mají gender využívat jako analytickou kategorii.²⁸⁸ A ačkoliv proměnlivost pojetí feminity a maskulinity v dějinách pomáhá dodávat této myšlence na věrohodnosti, není to dle mého názoru důvodem biologické rozdíly mezi pohlavími zcela ignorovat, natož tuto myšlenku zpětně dokazovat, jak Judith Butler a Joan W. Scott jako zakladatelky genderových studií zamýšlejí. Obávám se, že daná implikace není všem historikům hlásícím se k tomuto velice modernímu trendu v historiografii zcela jasná.

Vědec se nikdy při psaní nemůže zcela odpoutat od idejí, kterým třeba přitaká mimo pracovní. Měl by proto mít zcela jasno v tom, jaká přesvědčení definují jeho nahlížení světa a své čtenáře na to upozornit, i kdyby to znamenalo odklon od většinou vědecké obce aktuálně vyznávané premisy. Představy o biologické podmíněnosti či nepodmíněnosti rolí mužů a žen ve společnosti k takovým představám rozhodně patří.

²⁸⁸ „We need a refusal of the fixed and permanent quality of the Binary opposition, a genuine historicization and deconstruction of the terms of sexual difference“. Scott, 2006, s. 145.

Jsem si vědoma toho, že ani užívání pojmu gender, ani jeho negace z mé práce zcela neutrální text nevytvoří, ale stále se držím názoru, že historik se má od všech ideologií snažit udržet odstup, pokud se chce o objektivní výklad minulosti alespoň pokusit.

1.4.2 Dějiny žen v rekatolizaci – východiska

Dějiny žen bez žádného dalšího označení implikace o rolích pohlaví ve společnosti samy o sobě nepřinášejí.²⁸⁹ Svě místo si v historiografii drží i bez jasně daného politického účelu. V jednom totiž mají (dnes už spíš řekněme „měly“) feministky pravdu. Starší historiografie skutečně vykazovala určitou tendenci přehlížet jednu polovinu lidstva, protože až na výjimky to nebyla ta jeho část, která by formovala politické a ekonomické poměry. Posun ve vnímání dějepisu, který nastal ve 20. století, v tomto ohledu přinesl nové možnosti a ukázal na mezery v dosavadním výzkumu.²⁹⁰ Nemyslím si, že bychom měli dávné historiky obviňovat ze snahy zatajit čtenářům fakta o ženách. Zvláště ne u nás, kde na toto téma vznikaly publikace od významných historiků dříve, než to za hranicemi začalo být moderní. Problém je s pramennou základnou. Patenty a dekrety často o ženách mlčí. Až reálná aplikace těchto norem o nich odhalí něco bližšího. Ženy navíc skutečně málokdy bývaly aktérkami politického dění, proto o nich zcela logicky dějiny zaměřené na velké osobnosti a důležité události mnoho neříkají. Na druhou stranu musím podotknout, že ve velkých přehledových pracích Antonína Gindelyho nebo Tomáše Václava Bílka tvoří výklad o ženách a jejich činech v rámci rekatolizace integrální součást výkladu zcela nenásilně, aniž by bylo třeba celkový koncept díla nějak narušovat vytvářením zvláštní kapitoly.²⁹¹ To je cesta, kterou by se historiografie měla vydávat. Nikoliv osvojování nových přístupů, které budou dějiny žen stále více odcizovat od dějin obecných a badatele i učitele dějepisu od jejich zařazování do kurikula nadále odrazovat.

Cílem předkládané práce je tedy přispět ke znalosti role žen v procesu restaurace katolicismu u nás a následně tyto poznatky dát do spojitosti s dosavadním poznáním celého procesu. Na druhou stranu, takový cíl by měl stát za každým dílčím výzkumem – žádné poznatky nemají v historické vědě mnoho smyslu samy o sobě bez zasazení do kontextu. Není důvod, proč by dějiny žen měly představovat nějakou výjimku.

²⁸⁹ Bennet, 2006.

²⁹⁰ Více o dějepisectví ve 20. století nejlépe přehledově: Horský, 2009; Iggers, 2002; Kutnar, Marek, 2009, s. 467–970.

²⁹¹ Gindely, 1894; Bílek 1882a; Bílek 1882b.

Klademe-li si otázku, proč byla rekatolizace úspěšná, právě poznatky o přístupu žen a k ženám mohou hodně napovědět. Jedním z klíčových momentů procesu restaurace katolicismu totiž představovala generační výměna a byly to většinou ženy (jak ukazují i následující data), na jejichž bedrech ležela větší míra odpovědnosti za výchovu dalších generací.

Už současníci vnímali ženskou zbožnost jako odlišnou od té mužské. Na tomto místě nemá smysl ptát se, zda byl jiný přístup k náboženství vlastní ženám inherentně, nebo zda ho více formoval právě převládající názor mužských autorit. To není pro stanovené cíle podstatné, protože výzkum v rámci dějin protestantské reformace, husitského a jiných opravných náboženských hnutí už dokázal, že k rozdílům zde docházelo, že ženy k náboženství přistupovaly „trochu jinak“. A právě prožívání víry lidí může napovědět, proč v tak krátkém časovém horizontu uspělo „vnucené“ katolické náboženství u většiny obyvatel.

Základní otázkou, kterou si tento výzkum klade, tedy je, zda a jak se lišila ženská zkušenost od mužské, kterou už můžeme považovat za poměrně dobře zmapovanou. Vzhledem k charakteru pramenné základny se zaměřím na ženy z městského prostředí, případně nižší šlechty. Mám důvod se domnívat (díky studiu Soupisu poddaných podle víry), že se u poddaných postup úřadů vůči jednotlivcům různých pohlaví celkem podobal, ačkoliv zde docházelo ke značným odchylkám, které spatříme už při pohledu do výsledků rekatolizace v poddanských a královských městech. Na druhou stranu, v severní oblasti nebylo většinou užíváno vyloženě tvrdého postupu vůči nekatolíkům, proto se od sebe motivace ke konverzi poddaných a například měšťanů z tohoto regionu nemusí lišit tak dramaticky. Vzhledem k časovému horizontu i geografickému zacílení, ve kterém se pohybujeme, bude hlavním předmětem to, jak ženy čelily rekatolizačnímu tlaku – zkoumám je spíše jako objekty, ačkoliv jejich aktivní účasti na katolické reformaci se na několika místech také dotýkám. Prozatím se výzkum zaměří na pohled „shora“, tedy jak se na ženu a její roli v procesu reformy dívali aktéři rekatolizace – stát a církev. Pro komplexní pochopení problému by bylo podstatné ponořit se také do studia vlivů na horizontální úrovni, tedy jak a do jaké míry určoval změnu vyznání či setrvání ve staré víře tlak okolí. Částečně se tohoto tématu také dotknu, ale zde je zapotřebí zaměřit se na jiné prameny, což by už pro účely předkládané disertační práce představovalo příliš velký záběr. Také se budu

dotazovat po odlišném přístupu žen ke staré víře, případně k té získané po konverzi, ačkoliv v druhém případě by bylo potřeba posunout se na časové ose dále.

Konkrétně se snažím vysledovat, jakým způsobem s ženami úřady komunikovaly a obecně, jak s nimi jednaly. Jaké užívaly metody přesvědčování či trestání nežádoucího chování. Dále mě bude zajímat, jaké strategie užívaly samotné ženy k tomu, aby se konverzi vyhnuly nebo ji mohly odkládat co nejdéle. Dotknu se také rozuzlení těchto příběhů, tedy konverze nebo emigrace akterek. V neposlední řadě mě zajímají rodinné vztahy, a to především ve vztahu k výsledkům rekatolizace v daném regionu.

1.4.3 Premisy takto stanoveného výzkumu

Premisy uplatněné v této práci byly vytvořeny především v průběhu předchozího bádání, kdy jsem se věnovala ženám v protestantské reformaci v 16. století, ale také na základě literatury vydané k danému tématu. V první řadě předpokládám již zmíněný odlišný, emocionálněji laděný přístup žen k náboženství. Z něj vychází dva jen zdánlivě protichůdné předpoklady. V první řadě je možné, že ženy měly tendenci vytrvaleji lpět na staré víře, protože se s ní hlouběji vnitřně identifikovaly. Pro lidi v raném novověku znamenala konverze v první řadě přetržení vazby na předky, konec zažitých rituálů.²⁹² Ženy se mohly cítit mnohem citelněji zasaženy takovou ztrátou, protože právě identifikace víry byla často tím jediným, co jim „patřilo“.²⁹³ Na druhou stranu právě žena mnohem více pocítila sociální odtržení, které s sebou nese setrvání v ilegální církvi, namísto pravidelné návštěvy kostela spolu se zbytkem obce. Na druhou stranu je možné, že právě odlišné prožívání zbožnosti pomohlo prosadit katolickou víru, protože nové rituály, které potridentská církev přinesla, podporovaly právě intenzivnější náboženský prožitek. Dále předpokládám, že ve shodě s obecným raně novověkým názorem, kdy žena je vnímána jako slabší, tudíž méně nebezpečná, a také v područí muže (manžela, otce, bratra atd.) bude vystavena menšímu tlaku než muž, jakožto ekonomicky i politicky aktivně jednající subjekt. Přesto ale zůstává jeden podstatný důvod, proč nemohly úřady ženy ignorovat, a ten představovala výchova dětí. Domnívám se, že větší vliv při formování konfesijní orientace potomků, si zachovávala zpravidla matka. V neposlední řadě ale předpokládám, že konfesijně rozštěpené rodiny

²⁹² Čornejová, 2001, s. 2.

²⁹³ Janáček, 1996, s. 244.

s postupující rekatolizací postupně mizely, a tato skutečnost ztratila s koncem 17. století význam.

2 Žena v raném novověku

2.1 Úvod do postavení ženy v raném novověku

Ačkoliv rozsah předkládané práce zdaleka nedostačuje k tomu, abych zde vylíčila všechny stránky života raně novověké ženy, nevyhnu se jistému velmi zhuštěnému popisu, především ve vztahu k feminitě v pojetí církve (či církví).²⁹⁴

V raném novověku stejně jako ve středověku a dalších obdobích, se většina mezníků v životě ženy spojovala s manželstvím a mateřstvím. Dívka se od malička připravovala na roli manželky, a od toho se odvíjelo i její vzdělávání. To, všeobecně vzato, zahrnovalo běžné domácí práce nutné k péči o manžela a děti, v aristokratických rodinách se tato výchova smrškla na vyšívání a podobné elegantní ruční práce. Dcery šlechtických rodičů se navíc často učily mnohem méně praktickým činnostem jako hudbě nebo tanci. V měšťanských rodinách, kde otec vykonával řemeslo nebo vlastnil obchod, se celá rodina včetně dcer na takové živnosti podílela. Mladá dívka proto musela otcovu oboru rozumět, poněvadž často v krámku sama prodávala, a například při práci s látkami se výroby účastnila. Mohla, stejně jako matka, pomáhat s administrativou důležitou pro chod obchodu, jako přijímání zásilek, doplňování potřebného zboží nebo vyřizování obchodní korespondence. Takové úkony vyžadovaly alespoň základní stupeň gramotnosti, dobrou znalost daného oboru, zručnost a samostatnost. Nebylo výjimkou, že takto vychovaná dcera, pokud se provdala za manžela provozujícího naprosto odlišnou živnost, docházela zpět do otcova obchodu pomáhat s výrobou či prodávat; že uplatnila nabyté schopnosti naopak v manželově oboru nebo že sama doma vyráběla produkty, které pak prodávala a zvyšovala tak rodinný zisk.

Hlavním životním cílem mladé dívky ovšem zůstávalo manželství. Manželství se nepovažovalo za vyvrcholení romantické lásky. Sňatek dvou lidí zahrnoval především významné majetkové transakce, a čím mocnější daná rodina byla, tím významnější se stávaly i politické aliance následným manželským svazkem utvořené. Ani dívky ani chlapci neměli moc možností pro vlastní výběr partnera a jejich souhlas s rodičovskou volbou se považoval za samozřejmost. Obyčejně se věk nevěsty v době

²⁹⁴ Podrobněji k tématu viz např.: Čadková, Lenderová, Stráníková, 2006; Lenderová, 2002a; Lenderová, 2002b; Klabouch, 1962; Kozáková, 1926; Pešek, Ledvinka, 1996; Ratajová, Storchová, 2008; Malaníková, 2009; Ryantová, 2002; Ryantová, 2004; Duby, Perrott, 1994; Hufton, 1996; Keeble, 1994; King, Rabil, 2007; Polska, Couchmann, McIver, 2003.

sňatku pohyboval od sedmnácti do pětadvaceti let, ačkoliv tuto skutečnost ovlivnilo mnoho faktorů. V českých zemích převládal formát rodiny „západoevropského typu“, ve kterém mladí lidé obecně uzavírali manželství později. Zde se pohyboval průměrný věk žen v době sňatku okolo čtyřiaadvaceti let a mužů šestadvaceti let, byl tedy poměrně vysoký. Patnáctileté nevěsty představovaly výjimku. Obecně za zcela přijatelný věk pro nevěstu považovala česká společnost devatenáct let.²⁹⁵ V tomto se tedy raně novověké zvyklosti od těch současných příliš nelišily. Jinak tomu bylo v případě věkového rozdílu mezi manžely. Pokud oba novomanželé vstupovali do svazku prvně, býval věk poměrně vyrovnaný. Vdovec si ale téměř vždy bral nevěstu o mnoho mladší. Vdov starších třiceti let tedy bylo mnohem více než vdovců, protože muži s dalším sňatkem spěchali, aby dětem dali novou matku a domácnosti novou hospodyní. Jeden z důsledků pak představovalo určité odcizení otce od zbytku rodiny, protože se generačně mýl s ženou. Když děti dospívaly, býval už starcem nebo po smrti a mladá žena se často věkem blížila jeho dětem z prvních manželství více než jemu samému.²⁹⁶

Jako první z faktorů, které ovlivnily věk nevěsty, musí být uveden majetek dané rodiny. Dá se říci, že čím bohatší dívka byla, tím dříve se vdávala, protože klíčovou otázkou při výběru nevěsty představovalo její věno. Ta, které její rodina věno poskytla, se mohla vdát poměrně mladá. Pokud rodina obvěnění pro dceru nemohla, nebo z nějakého důvodu nechtěla poskytnout, mohla si na ně dívka sama vydělat. Mladé ženy odcházely pracovat nejčastěji jako služebné do bohatších a urozenějších domů nebo zastávaly lehké manuální práce podobné těm, jimž se věnovaly v rodinném obchodě. Nejvhodnější možnost přitom představovali příbuzní v jiné destinaci, protože takové pracovní místo nejméně hrozilo poškozením dívčiny pověsti. Pokud děvče již několik let pracovalo v cizím městě a na své věno si sama vydělalo, tak se mu otevírala určitá možnost volby při výběru budoucího manžela. Ovšem i zde byl ke sňatku souhlas rodičů vyžadován a často měl do výběru partnera co mluvit i zaměstnavatel, hlavně v případě služebných.²⁹⁷

²⁹⁵ Maur, 1996, s. 108–111.

²⁹⁶ Maur, 1996, s. 111–113.

²⁹⁷ Uznání platnosti sňatků uzavřených bez souhlasu rodičů se obšírně věnoval Tridentický koncil. Viz výše.

Svatba představovala indikátor společenského postavení, proto rodiny neváhaly a investovaly často až nerozumně velké částky do svatebních oslav. Žena pak většinou přijala životní běh svého muže za svůj.

Pouze šlechtičně se po svatbě mohlo dostat výsady volného času. Ovšem stejně jako manželky neurozených mužů musela i aristokratická žena zodpovídat za vedení domácnosti. Ta sestávala z mnohem většího počtu lidí, proto také dohlížet na veškeré osoby pracující na pohodlí šlechtického domu představovalo práci složitější než udržování domku s dětmi, manželem a několika tovaryši v manželově učení. Dále zastávala úlohu reprezentativní. Zde se velmi výrazně lišil život urozených a neurozených žen. Pro běžnou ženu v městském nebo vesnickém prostředí její sféru práce, vlivu i pobytu docela striktně vymezovaly hranice domácnosti. Muž byl tím, kdo reprezentoval dům navenek, z čehož vyplývala i jeho značná převaha nad ženou. Sféra práce ženy byla až na výjimky uvnitř domu.²⁹⁸ Šlechtična spolu s manželem reprezentovala rodinu navenek, což ji ovšem nestavělo na mužovu úroveň. I ona byla stejně jako ostatní ženy svému muži povinována poslušností jako přirozenému pánu rodiny.²⁹⁹

Hlavním cílem i pracovní náplní manželky zůstávala výchova dětí. Manželství se uzavíralo za účelem zplození potomstva, a proto měla žena hned v nejbližší době po svatbě otěhotnět. Vysokou úmrtnost žen i dětí při porodu neurčovalo jenom oslabení ženského organismu, těžká práce nebo špatné porodní zvyklosti. V případě zdravé ženy, pokud nedošlo ke komplikacím (dítě ve špatné poloze, předčasný porod apod.), mohl porod proběhnout stejně hladce jako dnes. Problém tkvěl v tom, že soudobé znalosti medicíny nedovolovaly komplikace předvídat a ani se s nimi vyrovnat. U porodu navíc namísto lékařů asistovaly pouze porodní báby, jejichž jedinou kvalifikaci pro toto povolání představovala životní praxe. Výsledkem byla děsivá statistika, kdy dvacet pět až čtyřicet žen z tisíce při porodu zemřelo.³⁰⁰ Špatná hygiena a prakticky neexistující poporodní péče navíc snižovaly šance na přežití jak pro novorozence, tak pro oslabenou matku. Kojenecký věk také nesl svá rizika, mnoho dětí umíralo v dětském věku. V západní Evropě měly narozené děti jen asi dvaceti až padesáti procentní šanci na

²⁹⁸ Podrobněji o rozdělení sfér působnosti ženy a muže a z toho vyplývajících skutečností viz: Dülmen, 1999, s. 41–58; Vickery, 2006, s. 74–86.

²⁹⁹ Rowbotham, Alexander, Taylor, 2006, s. 51–58.

³⁰⁰ Hufton, 1996, s. 185.

přežití.³⁰¹ Kdo si to mohl dovolit, najal pro své dítě kojnou. To platilo především pro ženy z města, protože panovalo přesvědčení, že žena žijící na venkově má lepší a zdravější mléko.³⁰² Navíc během kojení nebylo možné zplodit nového potomka, takže pro urychlení dalšího těhotenství se najala kojná, aby žena mohla znovu počít. Vzhledem k vysoké úmrtnosti dětí se není třeba divit, že si rodiny (zvláště ty majetné) chtěly zajistit co největší šanci, že se nějaký potomek dožije dospělosti, aby mohl převzít otcovo jméno a majetek.³⁰³

Mnohem méně radostnou alternativu oproti manželství a mateřství nabízelo vdovství. Postavení vdovy a útrapy, kterým musela čelit, vyplývaly hlavně z její majetkové situace. Ta se případ od případu lišila. Záleželo na původním postavení rodiny, na počtu dětí, které musela uživit, na manželově poslední vůli. Pokud byla žena mladší než třicet let, většinou proto volila jednodušší cestu, a to opětovné manželství.

Společenský život ženy se opět odvíjel od jejího sociálního postavení a od majetkových poměrů, ve kterých se nacházela. Pro neurozenou ženu prakticky jedinou opravdovou společenskou záležitostí představovala návštěva kostela nebo účast na některém z náboženských svátků. S výjimkou trhu, kam musela ovšem přijít s vhodným doprovodem, nebo například veřejné prádely či studny, se od ženy očekávalo, že se na veřejnosti příliš ukazovat nebude.

Další alternativu pro ženy všech věkových kategorií v katolickém prostředí představoval život řeholní. Jedny si ho zvolily dobrovolně, jiné nikoliv. Někdy rodiny do kláštera poslaly dceru, která by svým sňatkem mohla zavinit dělení rodinného majetku. Z dnešního pohledu se klášterní život zdá jako chmurná alternativa, ale z výše uvedeného vyplývá, že raně novověké ženě tato možnost tak špatná připadat nemusela. Neustálá blízkost smrti umocněná častými porody, zármutek při ztrátě dětí a fyzicky náročná práce, to byly jistě radovánky, kterých se žena při vstupu do kláštera vzdávala celkem ochotně. Naprostá izolace od okolního světa pak mohla být vykompenzována životem v úzkém společenství řádových sester. Postupem času se také zakládaly

³⁰¹ Garin, 2003, s. 212.

³⁰² Garin, 2003, s. 198.

³⁰³ Více k tématu dějin dětství například: Ariés, 1962; Ormé, 2003; Drobil, 1927; Dvořáčková-Malá, Zelenka, 2015; zajímavou práci, která částečně vyvrací Ariésovu „černou legendu“, která relativizuje vřelost vztahu dětí a rodičů v předmoderní době, představuje: Newton, 2012.

kláštery určené čistě vznešeným dámám, kde šlechtičny nemusely skládat slib trvalého panenství.³⁰⁴

2.2 Středověký obzor

Tridentský koncil se dotkl postavení ženy, ale otcové se zdrželi u víceméně praktických otázek. Jejich závěry se pak tváří v tvář nutnosti v konfesijních bojích modifikovaly. Ideologicky zůstalo i v raném novověku pojetí feminity zakotveno ve středověku. Aniž bych se na tomto místě odvažovala po vzoru osvícenců demonizovat středověk jako dobu temna, ženě tento pohled nenabízel mnoho pozitivního. Níže naznačený odklon od katolickými mysliteli definovaných hodnot ženství (vycházející mimo jiné často z antických autorů), jaký proběhl během protestantské reformace, působí na papíře téměř moderně. Otázka, jak dalece tento názor odpovídá skutečnosti v praktickém životě žen v té či oné společnosti, to je záležitost dalšího výzkumu, ke kterému se mimo jiné hlásí i předkládaná disertační práce. Přesto se také teorii musím věnovat, bez ohledu na to, že praxe se od ní v různých případech a z různých příčin značně odlišovala.

Negativní hodnocení feminity kořenilo již v úplném počátku lidské existence. Byla to přeci Eva, která snědla hadem nabízené jablko ze stromu poznání a k tomuto činu navedla, ve středověké dikci řekněme *svedla*, Adama. Potomkyně Evy pak byly v odborných pojednáních vždy označovány za, když ne rovnou hříšné, tak alespoň za slabé a neschopné odolat hříchu. Jako protiklad Evy, skrze niž přišel na svět hřích, stála matka toho, který lidstvo z hříchu vykoupil, tedy Marie. Středověká žena se tak od začátku prezentovala antitezí: Eva proti Marii. Jedna představovala ženu takovou, jaká je, a ta druhá ideál, kterému by se žena měla všemi silami snažit podobat.³⁰⁵ Již v počátku křesťanství ovšem vykryštovala představa Marie jako *druhé Evy*. Z této myšlenky se vyvinul i svébytný ikonografický typ, kdy spolu s pannou Marií je vyobrazeno jablko, kolem něhož se v některých případech ovíjí biblický had.³⁰⁶

Ačkoliv cudnost představovala pro ženu největší ctnost a panna stála na pomyslném žebříčku úcty mnohem výše než matka, manželka nebo vdova, děti se rodily a pokud mělo lidstvo existovat i nadále, musely se rodit i v budoucnosti.

³⁰⁴ Ennenová, 2001, s. 81.

³⁰⁵ Dalarum, 1992, s. 37.

³⁰⁶ Royt, 2007, s. 192.

S realitou početí se církevní otcové museli vypořádat také v ideové rovině. Role ženy při samotném aktu byla v první řadě pasivní. Žena pouze přijímala, uchovala, dotvarovala a donosila otcovskou „krev“.³⁰⁷

Přirozené vlastnosti ženy, jako výraznější emocionalita, vnímavost a komunikativnost, dostávaly v díkci církevních autorit poněkud negativní nádech. Žena tak byla považována za příliš zvědavou (až nebezpečně zvědavou, jak ukazoval příklad Evy); vždy toužila po něčem, co nemohla mít; byla marnivá; nestálá ve svých názorech; impulzivní a podléhala svým vášním ve své neschopnosti jim čelit.³⁰⁸ Takto slabé stvoření potřebovalo mužskou ochranu. A tak se podřízenost ženy v rodině a v manželství podkládala i teoreticky. Ctnosti, ke kterým každá žena měla směřovat, a jimiž se pyšnila většina světic, potom byly: cudnost, pokora, umírněnost, střídmost, mlčenlivost, píle, milosrdenství a poslušnost.³⁰⁹

Stejně jako reformátoři začínali měnit nahlížení na ženské pokolení tím, že přetvořili svůj názor na manželství, tak i ve středověké církvi bylo postavení ženy do jisté míry definováno nahlížením na manželský život. Církev určovala způsob uzavírání manželství i překážky k jeho naplnění, tedy právní kritéria, která, pokud se porušila, činila svazek neplatným.³¹⁰ Tyto překážky, *impedimenta*, můžeme rozdělit do několika okruhů. A to na nedostatek souhlasu ze strany novomanželů a neplatnost kanonické formy uzavření manželství. Tyto překážky zná v méně či více podobné verzi i většina forem světského práva. Církev dále definovala také překážky týkající se neschopnosti dané osoby do manželství vstoupit (nebo vstoupit do manželství s danou osobou), a to nedostatečný věk pro uzavření manželství; tělesnou neschopnost naplnit manželství; vázanost dřívějším manželstvím; řeholní slib trvalé čistoty či jakékoliv svěcení; únos nevěsty za účelem vynutit si sňatek; pokrevní příbuzenství v boční přímé linii;³¹¹ překážka afinity („švagrovství“) a veřejné počestnosti – tedy pokud jeden

³⁰⁷ Le Goff, 2003, s. 247.

³⁰⁸ Duby, 1992, s. 86.

³⁰⁹ Duby, 1992, s. 102.

³¹⁰ Kašný, 2006, s. 21.

³¹¹ Stupeň povoleného příbuzenství se v historickém vývoji měnil. Na počátku 16. století platila forma určená Innocencem III. na IV. lateránském koncil (1213–1215), tzn., překážkou k uzavření sňatku bylo pokrevní příbuzenství sedmého stupně a afinita šestého stupně, (d'Avray, 2005, s. 102).

z novomanželů žil před uzavřením manželství v neplatném manželství nebo v konkubinátu.³¹²

Manželství se sice považovalo za svátost, ale „neženatost“ se cenila mnohem výše. Původ tohoto trendu musíme hledat v tzv. „evangelijních radách“, tedy v pokynech, které církev vydedukovala z různých Ježíšových výroků, popř. z epištol sv. Pavla. Tyto evangelijní rady představují výzvy k chudobě, poslušnosti a panenství.³¹³ Evangelijní rady nemají být příkazy závazné pro všechny. Jsou pouze pro ty, kdo se cítí povoláni k tomu je dodržovat. Daná osoba může učinit buď soukromý slib, kdy slíbí dodržení pouze jedné ze zmíněných rad. Tento druh slibu s sebou ovšem nenese stejně významné očekávání odměny v Božím království jako slib veřejný. Veřejný slib se musí pronést před k tomu zmocněným zástupcem církve, aby nabyl platnosti.

Evangelijní rady nejsou přímými jasně danými příkazy. Církev je vydedukovala z několika míst v Bibli. Rada ohledně panenství pochází z Ježíšova výroku o způsobilosti lidí pro manželství: „Někteří nežijí v manželství, protože jsou k tomu od narození nezpůsobilí; jiní nežijí v manželství, protože je nezpůsobilými učinili lidé; a někteří nežijí v manželství, protože se ho zřekli pro Království nebeské. Kdo to může pochopit, pochop“.³¹⁴ Dále z textu Pavlovy epištoly Korintským, kdy apoštol radí mužům, kteří se jako on cítí povoláni ke službě Bohu, aby se neženili.³¹⁵ Že nejde o příkaz, ale o radu napovídá hned úvod článku: „Co se týká neprovdaných, nemám žádný rozkaz Páně, ale dávám jen radu jako ten, kdo je pro milosrdenství Páně hoden důvěry“. Panenský stav tedy církev považovala za mnohem ctnostnější než stav manželský.

Dalším konceptem, na který se musím podívat podrobněji, je celibát kněží, jelikož katolická reformace se svým důrazem na mravní status kléru právě na toto nařízení dbala. Celibát prošel poměrně dlouhým vývojem. V prvotní církvi nebyla hranice mezi kněžími a laiky tak ostrá, začala se formovat ve 3. století. V církvi se dělení na kněze a laiky ustálilo ve chvíli, kdy císař Konstantin zrovnoprávnil křesťanské kněží s pohanskými a osvobodil je tak od placení daní. Již předtím ovšem existovala velmi početná skupina křesťanů, která si vysoce cenila života v dobrovolné askezi. Ve

³¹² Němec, 2006, s. 156.

³¹³ Rahner, Vorgrimler, 1996, s. 87–88.

³¹⁴ Mt 19, 12; Veškeré biblické výroky v této práci budou citovány podle českého ekumenického překladu Bible vydaného Českou biblickou společností, v Praze 1995.

³¹⁵ 1K 7, 25–40.

starověkém světě (především v Asýrii a Egyptě) askeze tvořila součást mnoha filozofických i náboženských směrů, pomalu se tedy prosazovala i v křesťanství. Už v kánonech z Nikájského koncilu se píše: „Velká synoda přísně zakázala biskupům, kněžím a děkanům, a každému duchovnímu, tajně si držet ženu *subintroductam mulierem*, pokud to není matka, sestra a teta, nebo jiná osoba, která bude mimo veškeré podezření”.³¹⁶ Je to ovšem jedna jediná zmínka o pohlavní zdrženlivosti kněží a navíc jde pojem *subintroductam mulierem* (volný překlad „tajně držená žena“) interpretovat ve smyslu *foemina extranea* nebo *concubina* a nevztahuje se tedy na život v řádném manželství. Do II. lateránského koncilu se kněžím, jak ženatým, tak neženatým, doporučovala pohlavní zdrženlivost. Po II. lateránském koncilu už kněžská manželství nebyla možná. Synody v Clermontu (1130) a v Pise (1135) pod předsednictvím papeže Innocence II. prohlásily kněžská manželství za neplatná, protože byla uzavřena v rozporu s církevním právem, a to navzdory příkazu o sexuální zdrženlivosti.³¹⁷ Na IV. lateránském koncilu (1213–1215) se stanovily mnohem přísnější tresty za nedodržování celibátu a během celého pontifikátu Innocence III. mělo papežství tolik vlivu, aby mohlo dodržování těchto předpisů poctivě hlídat.³¹⁸ Na počátku 16. století, tedy v období nástupu konfesionalizace, stále mělo dodržování celibátu u kněží v katolické církvi nezastupitelné místo, ačkoliv ještě roku 1512 synoda v Řezně určovala velmi tvrdé podmínky pro kněze, který zákon o dodržování celibátu porušil,³¹⁹ z čehož lze vysledovat neutuchající zájem církve o udržení tohoto konceptu.³²⁰

2.3 Posun ve vnímání ženy vlivem protestantské reformace

V reformačním táboře se vnímání ženy posunulo o velký kus jinam. Lutherovo pozitivní hodnocení ženy souviselo s re-evaluací konceptů, k nimž se přímo vyjadřoval: s jeho velmi kladným pohledem na manželský život, a s jeho na svou dobu až provokativním postojem, s nímž na rozdíl od scholastiků nezatracoval lidskou sexualitu (samozřejmě v rámci řádně uzavřeného manželství) a tělesnou stránku osobnosti.³²¹

³¹⁶ Lea, 1966, s. 33.

³¹⁷ Denzler, 2000, s. 28.

³¹⁸ Denzler, 2000, s. 30.

³¹⁹ Denzler, 2000, s. 33.

³²⁰ Více viz: Bossy, 2008; Plummer, 2012.

³²¹ Výběr literatury na téma žen v protestantské reformaci: Becke-Cantarino, 1988; Classen, 1994, s. 179–204; Douglass, 1998; Kawerau, 1892; Lätjeenmäki, 1955; Ludolph, 1967; Matheson, 1996; Nowicki-Pastuschka 1990; Stjerna, 2007; Roper, 2001; Wiesner, 1987; Wintjes, 1977; Jiřincová, 2014.

Luther se velmi ostře vyjadřoval proti asketickému myšlení své doby. Proti celibátu vyzdvihoval manželství požehnané dětmi.³²² Vůbec přinesl novou koncepci hříchu. Podle něj scholastici příliš zjednodušovali jeho význam, když jej soustředili pouze do tělesnosti a snažili se mu bezúhonnou zdrženlivostí a tlumením všech žádostí libida vyhnout.³²³ Martin Luther tedy askezi jako jistou cestu k posmrtné blaženosti neuznává. Neuznává ji ani jako životní styl, jak se vyjádřil otevřeně ve spise *De Votis Monasticis*.³²⁴ Luther jde až tak daleko, že mnichy a jeptišky žijící v celibátu obviňuje z hříchu, protože opovrhují lidským údělem a Bohem stanoveným řádem.³²⁵ Luther odmítá závazek celibátu pro kohokoliv natožpak pro kněze, kteří se přeci v prvotní církvi normálně ženili a stejně vykonávali svou službu.³²⁶ Navíc kněz, který je duchovním vůdcem křesťanské obce, musí být sám psychicky silná osobnost a podle Luthera ten, který nemá vedle sebe ženskou pomoc, nebude na své povolání stačit.³²⁷ V prvních letech reformace byl dokonce vyvíjen nátlak na kněze, aby se oženili.³²⁸

Luther nevytvářel žádnou „koncepti ženství“ ani se nijak přímo nevyjadřoval k „ženské otázce“. Říci, že jeho názory byly „moderní“ by se blížilo nepřekněmu promítání našich měřítek do doby minulé. Přesto ale v rámci některých spisů uveřejnil myšlenky, které se od středověkého pojetí feminity značně odlišovaly. Ačkoliv je jeho hodnocení ženy veskrze pozitivní, rozhodně nemění její roli ve společnosti, nýbrž plně respektuje podřízené postavení, jaké jí bylo určeno. Pro ženu vidí v zásadě dvě role, roli manželky a hospodyně nebo roli matky. Přesto není Lutherova žena pasivní, je aktivní pomocnicí v mužově díle, především při tom nejdůležitějším, při zachování lidského pokolení, ale také trpělivou péčí o rodinu pomáhá realizovat jeho další plány.³²⁹

³²² Suda, 2005, s. 160.

³²³ Molnár, 2007, s. 59; zde bude nejlépe Molnára přímo citovat pro bližší pochopení: „*Hřích nám vládne hůř než dočasný sexuální chtíč, s nímž ostatně není ani totožný. Hřích je vše, co v nás žije nepohlaceno naprostou oddaností Bohu*“.

³²⁴ D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883–2009 8, s. 573 (dále jen WA).

³²⁵ Ludolphy, 1967, s. 205; WA 10–II, 297, 27–295.

³²⁶ WA 6, 541n

³²⁷ Ludolphy, 1967, s. 206.

³²⁸ Douglass, 1998, s. 296; více k přijetí kněžského manželství většinovou společností viz: Plummer, 2012.

³²⁹ WA 43, 310, 24–26; Ludolphy, 1967, s. 205.

Žena je podle Luthera dobrá.³³⁰ Byla stvořena Bohem jako mužův protějšek. Oba byli stvořeni k obrazu Božímu,³³¹ oba byli stvořeni Božím slovem³³² a Luther výslovně říká, že stvoření první ženy představovalo stejný zázrak jako stvoření prvního muže.³³³ Oba jsou celí lidé. V tom se Luther rozchází se scholastikou. Ani scholastikové nemohli popřít, že Evu stejně jako Adama stvořil Hospodin, aniž by popřeli autoritu Bible jako takové. Ale spokojili se s tím, že se k tomuto faktu příliš nevyjadřovali. Luther toto zdůrazňoval velmi intenzivně, pro Luthera prostě byla žena v zásadě „dobrá“.³³⁴ Jistě i on uznával, že žena není *jen* dobrá. I žena v podání Luthera je emocionální a citlivá, má v duchu scholastické rétoriky „nepevného ducha“,³³⁵ a ač je nejkrásnějším Božím stvořením, nevyrovná se muži v důstojnosti a potřebuje mužskou ochranu.³³⁶ Pro své typické charakterové vlastnosti, především pro emocionalitu, kterou středověk ztotožňuje s „nepevností ducha“, připadala i Lutherovi Ďáblova volba svěst k prvnímu hříchu ženu jako logická.³³⁷ Luther tedy nepřehlíží rysy, které jeho doba vnímá vysoce negativně a které mají být ženě vlastní. Ale dále zdůrazňuje jinou vlastnost, a to schopnost rodit děti a následně je vychovat, pro což jsou její vrozené vlastnosti ideální. Luther matky oceňuje velmi vysoko a v jeho textech právě tato schopnost vyváží všechny nedostatky, které žena může mít.³³⁸ Luther tedy vysoce oceňuje ženu – matku a negativně se vyjadřuje o všech, kdo ženou opovrhují.³³⁹ V tomto se reformace razantně rozchází se scholastikou.

Luther nicméně neupírá ženám nárok na vzdělání. Ani nemůže. Reformace zdůrazňovala kněžství všech křesťanů, a to nutně vyžadovalo znalost Písma. Každá žena, která má na starost výchovu dětí, musí znát Písmo a být natolik vzdělaná, aby mu rozuměla.³⁴⁰

³³⁰ Classen, 1994, s. 181.

³³¹ WA 42, 51, 37n.

³³² WA 42, 87 a 17.

³³³ WA 42, 92, 31–33.

³³⁴ WA 42, 497, 22–26.

³³⁵ „*mulier diversum esse animal a viro /.../ et ingenium longe infirmus*“, WA 42, 51, 34–35.

³³⁶ „*Ita mulier etsi esset pulcherrimum opus Dei, tamen non aequabat gloriariam et dignitati masculi*“, WA 42, 52, 10n; WA 43, 692, 17–21.

³³⁷ „*tamen tamquam /Heuam/ infirmiore creaturam aptiorem fuisse*“, WA 42, 136, 1–20.

³³⁸ WA 43, 344, 4–9.

³³⁹ Douglass, 1998, s. 297; WA 43, 451, 29–40.

³⁴⁰ WA Br 4, 234, 4–7.

Teorie i zde přinesla praktické důsledky. Reformace začala pozitivně hledět na manželství, na sexualitu a na ženu. Do teologického diskurzu se už nevrací misogynní úvahy o negativní povaze ženy. Kazatelé a kněží se žení a žijí intenzivním rodinným životem. Ženám se otevírá nové pole působnosti jako manželkám kněží a farářů, kdy jsou prvními ženami náboženské obce. Žena bude napříště vnímána mnohem pozitivněji. Na druhou stranu nepřinesla protestantská reformace nějaké osvobození ženy, pevný patriarchální řád zůstává zachován. Starší historiografie právě ve světle výše popsané teorie, ale také rušení klášterů (vnímaných dříve jako forma útlu) a podpory manželského života, měla tendenci idealizovat důsledky Lutherova učení pro ženské pokolení. Toto pojetí úzce souvisí s dnes hojně přehodnocovaným názorem protestantské reformace jako něčeho pokrokového a moderního. Nové učení ženám ve skutečnosti přineslo dobré i zlé. Na jednu stranu jim otevřelo přístup ke vzdělání a gramotnosti (ačkoliv zahraniční výzkum už ukázal, že katolická církev v tomto nezůstala pozadu), ocenilo jejich mateřskou a manželskou roli, alespoň z počátku stejně přísně postihovalo mravní poklesky mužů i žen a zrušením celibátu kněží vysvobodilo konkubíny a farské kuchařky z nezáviděníhodné společenské situace. Na druhou stranu reformace uzavřela ženu ještě těsněji do domácnosti, utužila její podřízenost muži a právě vyzdvižením mateřské a manželské role jí odňala jakoukoliv společensky přípustnou možnost jiného uplatnění.³⁴¹

Rušení klášterů se setkal také s odporem veřejnosti, která se nechtěla vzdávat možnosti „odkládání“ dcer místo jejich náležitěho zaopatření věnem. Dále se vyskytl problém s množstvím „osvobozených“ jeptišek, které se pohybovaly volně po městech bez věna, a tudíž bez možnosti dobře se vdát. Původní radikální přístup se musel přehodnotit a zřizovaly se kanonické domy, které oproti původním řeholním ústavům nabízely ženám *dobrovolnost*, neskládaly se žádné trvale platné sliby. Na druhou stranu tato pěkná teorie byla málo platná dívkám, které neměly na věno, a tak jim vyhlídka na život mimo klášter připadala stejně vzdálená jako dřív. Ta alternativa nemusela ale připadat jeptiškám tak chmurná, jak se dřív historikové rádi domnívali. Důkazem nám může být jak rozkvět řeholního života a mystiky uvnitř, včetně zakládání nových řádů, což patří k průvodním rysům katolické reformace. Tento závěr také podkládá poměrně

³⁴¹ Roper, 1990.

silný odpor, jaký se z řad řeholnic oproti protestantské reformaci pozvedl, a který je také historiky už dobře zmapován.³⁴²

2.4 Žena v české reformaci – stručný nástin

V českém prostředí nepřichází ke slovu pouze odlišná politická a sociální situace. České církve vzešlé především z husitského hnutí nemůžeme stavět do rovnice s německými ani frankofonními protestantskými směry. Přestože jimi byly ovlivněny, nikdy nedošlo k celkovému splynutí, tudíž s výjimkou německy mluvících luteránů musíme o českých denominacích mluvit jako o „nekatolicích“, protože za protestanty se nepovažovali ani oni sami.³⁴³ Obě původní české církve, jak kališnická, tak bratrská, navazovaly na své kořeny ležící ve středověku. Jednota bratrská tak činila značně nepřímou a její věrouka, ač se v průběhu 15. století vyvíjela, vycházela z víceméně stabilní základny. To si musíme uvědomit, když hodnotíme situaci včetně pojetí feminity. Luther a další zakládali své konfese v počátcích raného novověku, pomáhali ho konfesionalizací utvářet. Češi a Moravané se od učení katolické církve odchýlili mnohem dříve a na jejich dogmatice se středověké myšlení podepsalo. Jablkem sváru při stycích Jednoty bratrské nebo utrakvistů s luterány bylo právě trvání na dodržování celibátu kněžích. V Jednotě bratrské i v raném novověku trval důraz na askezi a cudnost. Všichni čeští mravokárci husitští i bratrští a většina mravokárců církve podobojí shodně zatracovali tělesnou lásku. Luther ani jeho kolegové s nimi nesouhlasili. Přes všechny jiné důvody, které později hlavně bratří, ale i kališníci v debatě se zahraniční reformací uváděli, hlavní příčinou jejich nechuti vůči manželství byla právě lidská sexualita. Ideálem pro ně zůstávala naprostá pohlavní zdrženlivost. Kněžská manželství se i přes jisté výhrady v České konfesi nakonec prosadila také v českých zemích, alespoň v teorii. Jejich přijetí většinovou společností v praxi musí být ale předmětem dalšího výzkumu. Ovlivnění českých kališníků německými luterány je otázkou stále neprozkoumanou do dostatečné hloubky, ale můžeme s jistotou říct, že

³⁴² Barker, 1995; Becker-Cantarino, 1988; Harris, 1993; Hess, 1983; Knasmuss, 2003; Mackenzie, 2006; Wiesner-Hanks, 1996.

³⁴³ Zajímavým počinem na téma svébytnosti kališnické církve je publikace zahraničního autora: David, 2003; na téma sbližování a rozcházení se mezi českými nekatolíky a zahraniční reformací více viz např.: Bartoš, 1909; David, 1998; Hrejsa, 1912; Molnár, 1972; Říčan, 1943.

celá církev nebyla zasažena luterským vlivem stejnou měrou. Také přijetí odlišného pohledu na ženu nemůžeme hodnotit nijak komplexně.³⁴⁴

Jiná situace nastává při hodnocení téhož v Jednotě bratrské. Zde se kladl velký důraz na vzdělání žen. Nejenom že zastávaly důležité funkce, měly svou samosprávu, ale také se nekladl takový důraz na sňatek a rodinný život, takže některé sestry se nemusely vdávat a mohly plnit sociální a náboženské úkoly ve prospěch komunity.³⁴⁵

Specifikum českého prostředí raného novověku až do první poloviny 17. století představovala právě koexistence různých vyznání v jednom státě. Jednalo se o skutečné soužití. Nikoliv jako v jiných zemích, kde jedno město bylo luteránské a druhé katolické. Ačkoliv převažovala na určitém území jedna denominace vlivem konfesní orientace vrchnosti, zeměpisné polohy a dalších faktorů, příslušníci jednotlivých náboženství spolu dennodenně vstupovali do interakce. Dokonce ani konfesně smíšené sňatky, ač je teologové žádné církve nepovažovali za vyloženě žádoucí, nepředstavovaly výjimku. Ženy v takovéto situaci především v době postupující konfesionalizace byly vždy svou církví podporovány, aby získaly manžela nebo alespoň zaručily výchovu dětí v té „správné“ víře. Manželkám i pannám se tak nabízelo široké pole působnosti, k jehož využití musely vládnout určitým politickým či diplomatickým taktem a také alespoň základními znalostmi dogmatiky.³⁴⁶

Tolik ke specifickým českého prostředí s ohledem na ženskou otázku. K tomu, aby si tento exkurz kladl nárok na úplnost, bych musela přidat odstavec o specifikách v české katolické reformaci tak, jako jsem mluvila o české protestantské konfesionalizaci. Leč takové zpracování v české historiografii prozatím chybí.³⁴⁷

2.5 Žena v českém zemském právu

Posledním specifikem českého prostředí zůstává poměrně svobodné postavení ženy zakotvené v českém právu. Vdovy, ale v některých případech také vdané ženy, mohly vstupovat do majetkových transakcí a stát se plnoprávnými držitelkami

³⁴⁴ Blíže ke kališnické církvi a tématům ženy a feminity: Hanušová, 2013; Císařová-Kolářová, 1941; Lenderová, 2002b; Rejchrtová, 1995.

³⁴⁵ Více viz: Císařová-Kolářová, 1942; Štěříková, 2014; Jiřincová, 2015.

³⁴⁶ Krásně tuto situaci ilustruje Josef Janáček v již citované knize: Janáček, 1996.

³⁴⁷ Nejvíce se tomuto blíží již citované práce o barokní zbožnosti od Jiřího Mikulce nebo o jednom z mála českých barokních světců Janu Nepomuckém, což ale pojednává o době znatelně pozdější: Vlnas, 2013; nebo publikace Rudolfa Zuberu. Ta je ale klasickou prací katolického historika konfesionalisty, který se ani příliš nepokouší o historickou objektivitu: Zuber, 1987–2003.

nemovitostí. Tato situace potom (především v kombinaci s cizí právní tradicí habsburského rodu) způsobila podivnou situaci, která se projevila například během pobělohorských konfiskací. Ženy sice nenesly přímou politickou odpovědnost a nezodpovídaly v tradičním slova smyslu za své či manželovy činy během stavovského povstání, ale jako majitelky panství o něj mohly přijít, jak se také hojně stávalo.³⁴⁸ Stejně právní rozpory se potom projevovaly během vyřizování žádostí o restituce zabaveného majetku.³⁴⁹

Především v souvislosti s konfiskacemi (ať už politicky nebo nábožensky motivovanými) nebo emigrací bude řeč o rozdílu o postavení ženy v českém³⁵⁰ zemském právu a právu římském či německém, kterým se řídil habsburský dvůr konfiskace nařizující. Není také od věci zmínit, že Obnovené zřízení zemské jako nová zemská ústava zasahovalo také do této otázky, ale spíše kodifikovalo stávající poměry a zvykovou praxi v některých příkladech. Nedošlo zde k žádné razantní změně.³⁵¹

Důležitý je už základní princip, v němž se české právo liší. Stejně jako kdekoli jinde je i zde dcera podřízena otci a manželka manželovi. Ale nejedná se na tomto místě o stejnou situaci. V římském i německém právu je žena podřízena muži proto, že je považována za slabší pohlaví, které potřebuje mužskou ochranu.³⁵² Instituci ochrany ženy samozřejmě české právo také znalo. Mladá dívka byla do sňatku pod ochranou rodiny, právě proto rodina trvala na hlavním slovu ve výběru manžela, protože na něj se přenášela povinnost dívku chránit.³⁵³ Jelikož po rozpadu manželského svazku smrtí muže nebo výjimečně i v jiných případech mohla žena nejen nakládat s majetkem, ale také se stát poručnicí, svědčit u soudu nebo vstupovat sama do trestního sporu

³⁴⁸ Jak si také povšiml Tomáš Knoz (2006, s. 742–743).

³⁴⁹ Více viz např. Tinkovský, 2011.

³⁵⁰ Rozdílům v českém a moravském zemském právu ohledně postavení ženy se také věnovala Anděla Kozáková, ale dospěla k závěru, že zde k velkým neshodám nedocházelo.

³⁵¹ Anděla Kozáková ve své analýze několikrát zmiňuje Obnovené zřízení zemské jako dokument, který kodifikoval postavení ženy v majetkovém, procesním i manželském právu, a to se potom až do vzniku občanského zákoníku neměnilo, zatímco do roku 1627 se praxe na mnoha místech lišila a nebyla zcela pevně zakotvena. (Kozáková, 1926). V předkládané práci se bohužel opírám pouze o tuto autorku, jejíž publikace je sice dodnes nepřekonaná, ale stručná. Hlubší analýza ve světle současného stavu bádání o ženské otázce může některá její tvrzení vyvrátit, jako například právě toto. Ale základní údaje o postavení ženy v Čechách se pravděpodobně nezmění, protože je také poznatky vzniklé současným výzkumem potvrzují.

³⁵² „Mulieres omnis propter infirmitatem consilii maiores in tutorum potestate esse voluerunt...” Cicero, 1905, s. 27; *Infirmitas* = bezmocnost, duševní slabost, nepevnost. V kontextu možno přeložit i jako vrtkavost a nestálost, což byla vlastnost ženám připisovaná.

³⁵³ Kozáková, 1926, s. 14.

s kýmkoliv, je jasné, že žena není považována za neschopnou se o sebe sama postarat. Na rozdíl od situace v římském nebo německém právu se totiž vdova nevrací do podruží své původní rodiny, ale stává se zcela samostatnou.³⁵⁴ České právo vycházelo spíše než z této ideologické pohnutky z tradičního patriarchálního společenského řádu, kdy rodina má jednu hlavu a tou je otec. Tomu je pak podřízena dcera, stejně jako (s určitými rozdíly v oblasti dědického práva) syn a manželka spolu se zbytkem rodiny.³⁵⁵

Vdovství se tak jeví jako poměrně radostná alternativa, kdy je žena zcela svobodná a může volně nakládat se svým majetkem. Praxe byla ale silně ovlivněna rozdílným postavením mužů a žen v právu dědickém. Majetku totiž nemuselo být dost na to, aby si dobře žila. Žena totiž dědila pouze v případě, že nebylo mužských dědiců, ať už se jednalo o dědictví po otci či manželovi. Přestože za života manžela bylo věno v podstatě její, manžel s ním mohl volně disponovat a po jeho smrti je nezískala zpět. Jediný majetek (kromě některých osobních předmětů a vymláceného obilí k bezprostřední obživě), který dostala po manželovi, bylo tzv. „obvěnění“, tedy manželskou smlouvou vymezená (nikoliv zákonně daná) část věna.³⁵⁶ Svobodné postavení vdovy samozřejmě určovalo, že mohla nakládat s majetkem dětí, kterým dělala poručníci. Ale pokud byl poručíkem jiný mužský člen rodiny, tak také on spravoval dědictví patřící de facto dětem. V praxi tak manželův majetek kromě obvěnění (a případně majetku, který byl již v manželství výhradně její – dary nebo dědictví) mohl získat někdo úplně jiný a vdova tak (zvláště byla-li obdařena pouze dcerami, které nemohly dědit po otci, byl-li jiný mužský dědic) živořila. Nehledě na to, že právní zásady popisují ideální situaci, kdy žena vstupuje v právní spory svobodně. Ale prosadit se v mužském světě nebylo v praxi vůbec snadné. Není tedy divu, že se vdovy často znovu vdávaly, naskytla-li se příležitost; a že ochrana vdov a sirotek patřila k dobrým mravům také v raném novověku. Bylo toho totiž zapotřebí. Není tedy na místě podstatně svobodnější postavení ženy v českém zemském právu idealizovat. Na druhou stranu v těch případech, kdy se štěstí usmálo, a vdově zůstal k dispozici větší majetek, se jí otvíraly možnosti v jiných zemích pro ženy nemyslitelné. Pro téma

³⁵⁴ Kozáková, 1926, s. 1.

³⁵⁵ Kozáková, 1926, s. 1.

³⁵⁶ Kozáková, 1926, s. 25.

konfiskací je důležité také to, že žena neručila za dluhy svého manžela, pokud se k tomu sama smlouvou před jeho smrtí nezavázala.³⁵⁷

Ke konfliktu docházelo ve chvíli, kdy vídeňský dvůr řídící se vlastními právními zásadami považoval ženy za nesvéprávné, a ty nemohly tudíž nést odpovědnost za činy během stavovského povstání. Na druhou stranu ale ženy zcela ve shodě s českým právem majetek směly v určitých případech zdědit, za nezletilé děti spravovat nebo vlastnit jako dar či obvěnění. Jak konfiskace pobělohorské, tak pozdější zabavování majetku exulantkám opouštějícím zemi na tento rozpor naráželo.

³⁵⁷ Kozáková, 1926, s. 33.

3 Vymezení tématu

3.1 Geograficky

Vzhledem k neexistenci předchozího výzkumu na zvolené téma se nejprve musím zaměřit na ženskou otázku v rekatolizaci Čech komplexně. Pramenů, které mi umožňují zkoumat danou problematiku je také pomálu, proto využiji některé, které se k níže popsanému regionu nevztahují. Tam, kde chci výzkum prohloubit, musím vzhledem k rozsahu práce téma geograficky blíže vymežit. Pro tento účel jsem zvolila region Boleslavsko.

Tato oblast byla v 17. století v mnoha ohledech specifická. Dětila se na severní Boleslavsko, tzv. Frýdlantský vikariát a jižní Boleslavsko, tzv. vikariát Mladoboleslavský. První rekatolizační komise se rozjely do krajů roku 1624. Na Boleslavsku působila komise Michaela Mantilly a Drepana. Do Mladé Boleslavi dorazila v létě a již v srpnu 1624 svolala konvokaci kněží z regionu.³⁵⁸ Komise přijíždějící do kraje tohoto roku cílily především na zjištění stavu církevní správy v oblasti, na zlepšení mravů kněží v duchu Tridentského koncilu a následnou rekonstrukci farní sítě. Další působení rekatolizačních komisí je spojeno s léty 1628–1629. Pro oblast Boleslavsko byl jmenován subdelegátem opat premonstrátského kláštera v Praze Kašpar z Questenberga za duchovní moc a světským komisařem se stal Lev Libštejnský z Kolovrat.³⁵⁹ Na počátku třicátých let komise kraj opustila, ale císař nepovažoval práci v tomto regionu za ukončenou. Následné akce zmařily válečné události, když ze severu do Čech vstoupila saská armáda pod velením Jana Jiřího Armina. Na konci třicátých let zde působily další komise, ale ještě roku 1651 bylo dle právě pořízeného Soupisu obyvatel podle víry považováno Boleslavsko za jeden z regionů, kde je situace katolické církve nejhorší.³⁶⁰ Za symptomatický považuji toto shrnutí z pera turnovského faráře ze 17. prosince 1640 (tedy z data, kdy už většina jiných krajů mola být považována za spolehlivě katolické): „Celá turnovská obec odpadla spolu s některými dalšími obcemi. Místní obyvatelé čekají na predikanty, kteří sem chodí. Skoro všichni hejtmané jsou

³⁵⁸ Čáňová, 1980, s. 15.

³⁵⁹ Čáňová, 1980 s. 17.

³⁶⁰ Čáňová, 1980, s. 30.

kacíři. Někteří faráři se ani neodvážili kázat. Ti, kdo konvertovali, od té doby v kostele nebyli.“³⁶¹

Právě specifika Boleslavského kraje působila problémy církevním i světským orgánům, které si uložily za cíl obrátit obyvatele na katolickou víru. Patřila k nim hned z několika důvodů blízkost hranice s protestantským Saskem. V první řadě obyvatelům příhraničních oblastí případnou emigrace v mnohem usnadňovala. Neodcházel totiž do neznáma. Naopak, za hranicemi mohli často navázat na své osobní i obchodní vazby. Jelikož úbytek obyvatel sice bylo riziko, se kterým se muselo v tomto procesu chtít počítat, ale z hospodářského hlediska nebyl tento efekt rozhodně žádoucí, vedla tato skutečnost ke zmírnění rekatolizačního tlaku. V severních oblastech Boleslavska se nikdy neužívalo těch nejtvrdějších metod.

Z Čech byli nekatoličtí kněží a kazatelé vypovězeni hned v první fázi rekatolizace, ale pro obyvatele příhraničních oblastí nepředstavovalo problém vyhledat duchovní služby zakázané konfese za hranicemi, v protestantském Sasku. O jazykové bariéry na severu země už vůbec mluvit nemůžeme. Blízkost hranic také znamenala, že každá armáda, která vstupovala do Čech ze severního směru, nutně procházela touto oblastí jako první a opouštěla tudy zemi naposledy. Právě zde tak byl proces náboženské konverze českých obyvatel válečnými událostmi narušen nejvíce. Všechny tyto skutečnosti dohromady působily též mocným vlivem psychologickým. Obyvatelé dlouho neztráceli naději na změnu poměrů a nacházeli vzpruhu jak u zahraničních sousedů, tak v o poznání mírnějším postupu úřadů. Neutěšený stav boleslavské oblasti, poznaný na základě Soupisu obyvatel podle víry z roku 1651, vedl také k rozhodnutí založit právě na severu země, na Litoměřicku, nové biskupství. Sledované území se poté stalo jeho součástí, ačkoliv bylo rozděleno na jiné správní jednotky, převážně se to týká vikariátu mladoboleslavského a libereckého. Právě vznik litoměřické diecéze je potom důležitým mezníkem v pokračování rekatolizace na daném území. Vedlo především k větší podpoře misijní činnosti, posílení pozic katolické církve a přísnějšímu dohledu nad mravy kněží i nad náboženským přesvědčením obyvatel.³⁶²

Tento neutěšený stav oblasti ještě v polovině 17. století je důvodem, proč jsem ji vybrala pro hlubší sondu. Zásadní dokumenty mapující výsledek rekatolizace máme

³⁶¹ Šimák, 1910, s. 37.

³⁶² Více k založení litoměřického biskupství níže.

k dispozici právě až po skončení třicetileté války, ale na jiných místech už nesvědčí tolik o průběhu rekatolizace jako o jejím zdárném ukončení, a nejsou pro nás tudíž tak zajímavé. Na druhé straně materiály z boleslavského regionu, obzvláště z jeho severní části ještě v této době ukazují postupnou konverzi obyvatel v celém jejím průběhu.

Druhý faktor, který ovlivňoval vikariát Frýdlantský, tedy severní část sledované oblasti, představovala doména Albrechta z Valdštejna.³⁶³ Projekt panství s centrem v Jičíně vznikl systematickým kupováním konfiskovaných statků a ambiciózní vojevůdce nakonec dosáhl jeho povýšení na vévodství. Valdštejn sám nepatřil k nekatolickým vrchnostem, které by svým přístupem komplikovaly rekatolizační proces jako například Vilém Vchynský z Vchynic nebo Trčkové z Lípy. Nicméně požíval zvláštních privilegií a svým vlivem dosáhl toho, že jeho panství bylo jako celek vyjmuto z působnosti všech rekatolizačních komisí, které do kraje putovaly. Na svém území pak jmenoval vlastní rekatolizační komisi, jejíž činnost se nelišila od okolních, ačkoliv doklady o rekatolizaci na Valdštejnově panství v archivu arcibiskupství nenalezneme. Obracení poddaných se zde provádělo sice podobnými metodami, ale frýdlantský vévoda si velmi bedlivě hlídal, aby tlak na náboženské smýšlení obyvatel neovlivnil hospodářskou prosperitu regionu. Z výše řečeného vyplývá, že možnost emigrace nepřipadala obyvatelům pohraničí zdaleka tak složitá jako jiným potenciálním exulantům. Pravděpodobně se tedy neužívalo přísnějších opatření tam, kde Valdštejn potřeboval pracovní sílu, případně uděloval výjimky ceněným odborníkům. Efekt těchto mírnějších opatření vyšel najevo po generalissimově pádu roku 1634, kdy o veškerá privilegia tohoto druhu jeho bývalé panství přišlo a začaly zde působit rekatolizační komise vyslané z Prahy jako všude jinde v zemi.³⁶⁴

3.2 Chronologické vymezení

Přestože procesy, které budu v práci popisovat, započaly už během druhé poloviny 16. století, o skutečně plošné rekatolizaci Čech můžeme hovořit až po roce 1620. Proto také budu tento rok považovat za chronologický začátek pojednávaného vývoje.

Na opačné straně časové osy není situace zdaleka tak jednoznačná. Základní statistické prameny, napomáhající poznat konfesijní složení obyvatelstva, vznikají až po

³⁶³ Z rozsáhlého fondu valdštejnské literatury poskytují pouze výběr: Janáček, 2003; Janáček, 1970; Kalista, 2009; Kalista, 2002; Kollman, 1999; Kollman, 2001; Pekař, 2008; Polišínský, Kollman, 2001.

³⁶⁴ Čáňová, 1980, s. 22–24.

roce 1650. Nicméně zásadní dokumenty a klíčové události, jako například působení rekatolizační komise, se objevují už ve dvacátých letech. A zatímco obyvatelstvo na panstvích převážně nekatolických vrchností nebo v pohraničí ještě koncem třicetileté války požívalo určité volnosti ve volbě vyznání, obyvatelé královských měst (například Mladé Boleslavi, když zůstaneme ve sledované oblasti), se ocitli v sevření rekatolizačních opatření hned po roce 1620. Časový záběr předkládané práce se tak nutně musí pohybovat mezi lety 1620 a koncem sedmdesátých let 17. století.

3.3 Sociální vymezení tématu

Ve společenském žebříčku se budu pohybovat poměrně flexibilně. A to proto, že pramenů, které se týkají ženské otázky, je tak málo, že nemůžeme být tak vybíraví a například vyšší šlechtu zcela opouštět. Nicméně většina aktérek této studie budou příslušnice městského stavu a nižší šlechty. A to z toho důvodu, že náboženství poddaných můžeme vysledovat víceméně pouze z pramenů statistických, jejichž vypovídací hodnota zůstává problematická, a zasluhují si tak v práci samostatný oddíl. Poddaní navíc nedostávali možnost volby, protože nemohli legálně emigrovat a k jejich obrácení se často používali prostředky, které skutečnou svobodu rozhodování podřývaly, jako například ubytování vojska ve vesnicích. Na druhé straně společenské škály stojí vyšší šlechta. Ačkoliv některé samostatné případy se v práci objeví, tak většina příslušnic a příslušníků vyšší šlechty představují individuální případy, které nelze přesvědčivě zobecnit. Na druhou stranu je třeba říci, že v rámci rekatolizace se k jednotlivým případům přihlíželo dosti individuálně, takže v každém případě se typizace a všeobecné závěry vyvozují těžko. Také proto sem některé případy z řad vyšší šlechty zahrnuji, především tehdy, pokud vypovídají o celkovém trendu.

3.4 Charakteristika pramenné základny

Pramenů k dějinám rekatolizace českých zemí je k dispozici mnoho. Toto množství ukazuje na charakter celého procesu. Prováděl se pomocí právě se formujícího a velmi efektivního byrokratického aparátu, na základě rozsáhlé legislativy. Po praktické stránce zase rozsah dochované dokumentace svědčí o snaze posuzovat případy individuálně, ať už jde o dopisy, žádosti a odpovědi či předvolání konkrétních osob nebo například zachovávání odevzdaných zpovědních cedulek.

Mnoho z dochovaných pramenů bylo vydáno, některé z nich už na začátku minulého století. Jedná se v první řadě o dvě edice dopisů rekatolizační komise péčí

Antonína Podlahy.³⁶⁵ Máme zde k dispozici dokumentaci orgánu, který měl praktické provádění rekatolizace v Čechách na starost, přináší proto plastickou představu o aplikaci centrálních nařízení do praxe. Podobného charakteru je edice Jaroslavy Mendelové, která se sice omezuje na Nové Město pražské, ale zde zveřejněné dekrety dobře charakterizují proces rekatolizace královských měst.³⁶⁶ Dále jsou vydány také statistické prameny, kterým se věnuje samostatná podkapitola, protože jejich užití s sebou nese zcela specifické problémy. Ačkoliv v jiných částech práce zkoumám rekatolizaci obecně, protože pouze lokální zaměření by v takto neprobádaném tématu mohlo přinést zkreslující výsledky, v případě hodnocení výsledků rekatolizace na základě statistických pramenů bylo nutno téma geograficky omezit.³⁶⁷ Využití zpovědních seznamů či soupisů poddaných podle víry z celého území Čech (včetně jejich starších nekodifikovaných podob, které jsou roztroušeny po archivech) by vydalo na samostatnou práci.

Zajímavé poznatky přinesla vydaná kronika Mladé Boleslavi ze sledované doby³⁶⁸ nebo ediční počín z pera Josefa Šimáka, který zpřístupnil materiály turnovské fary.³⁶⁹ Nutno říci, že starší zpracování rekatolizace a pobělohorských konfiskací z pera Tomáše Václava Bílka nemají charakter edic, ale interpretovaných regist. Nicméně jsou psány s pozitivistickou podrobností a faktografickou spolehlivostí; Bílek vypisuje jednotlivé případy tak, jak je v pramenech našel. Je proto účelné tyto starší práce při výzkumu využít, protože situací, ve kterých tak či onak hrály roli ženy, Bílek uvádí mnoho.³⁷⁰

Archivní materiál byl ve velké míře centralizován. Rekatolizační komise sídlila v Praze a veškeré informace od subdelegátů tedy shromažďovala zde. Problematické případy zarytých nekatolíků, predikantů či vracejících se emigrantů se také řešily v hlavním městě. V regionálních archívech ovšem nalezneme (jak ukázala drobná Šimáková výše zmíněná edice) mnoho zajímavého. Dokumenty týkající se emigrantů jsou dále roztroušeny v zahraničních archívech exulantských destinací. Na tomto místě

³⁶⁵ Podlaha, 1908; Podlaha, 1915.

³⁶⁶ Mendelová, 2009.

³⁶⁷ Čáňová, 1973; Pazderová, 2005; Šimák, 1918.

³⁶⁸ Kamper, 1935.

³⁶⁹ Šimák, 1910.

³⁷⁰ Bílek, 1882a; Bílek, 1882b.

musím zmínit především edici Lenky Bobkové, která zpřístupnila českým badatelům seznamy exulantů ze saské Pirny.³⁷¹

Pro účely předkládané disertace bylo zvoleno studium materiálů především úřední povahy, nicméně takových, které cílí na praktickou stránku celého procesu. Jinými slovy, nezajímaly mě centrálně vydávané císařské mandáty, ale prováděcí předpisy, zprávy o tom, jak se dané mandáty prosazovaly, s jakými problémy se úřady potýkaly a především, jakou roli v dané aplikaci hrálo dotčené (vzhledem k tématu práce především ženské) obyvatelstvo Čech. Tyto dokumenty se svým charakterem velmi podobaly dopisům a dekretům rekatolizační komise. V první řadě ukázaly praktickou stránku procesu, ve kterém jsem se specificky zaměřila na ženské obyvatelstvo. Pracovala jsem s prameny uloženými v Národním archivu a v Archivu hlavního města Prahy. Druhý jmenovaný archiv své rukopisy a některé listiny také digitalizoval. Jmenovitě jsem zde využila fond Sbírka rukopisů a v něm konkrétně Knihu dekretů z let 1625–1635³⁷² a Knihu dekretů z let 1609–1631.³⁷³ V prvním jmenovaném se nacházejí téměř výhradně dekrety cílící na rekatolizaci obyvatelstva, v druhém také dekrety zabývající se jinou tematikou. V obou pramenech převládá čeština nad němčinou.

Dále jsem využila materiály z Národního archivu, fond Stará manipulace. Jedná se o fond velmi rozsáhlý, nicméně velmi kvalitně zpracovaný. Materiály k rekatolizaci se nachází především pod signaturou R109, konkrétní informace se objevují také na signaturách věnovaných konkrétním šlechtickým rodům nebo jiné příbuzné tematice. Signatura R109 je sama o sobě dosti bohatá a pracuje se s ní snadno, jelikož k ní existuje také podrobný inventář. Jazykově převládá čeština a němčina, místy se objevuje písemnost v latině. Jedná se o dokumenty úřední povahy, jmenovitě: žádosti o pardon s jejich odůvodněními (včetně vysvědčení od farářů, zpovědních cedulek apod.), korespondenci v souvislosti s postoupením daných žádostí dále a odpovědi na dané suplikace od všech obeslaných instancí. Následují nařízení a prováděcí instrukce císaře či jeho kanceláře, rekatolizační komise, místodržících, knížete z Lichtenštejna, pražského arcibiskupa, krajských hejtmanů či subdelegátů rekatolizační komise,

³⁷¹ Bobková, 1999.

³⁷² Archiv hlavního města Prahy, fond Sbírka rukopisů (zkr.: AHMP, SR), 1625–1635 kniha dekretů, sign. 744.

³⁷³ Archiv hlavního města Prahy, fond Sbírka rukopisů, 1606–1631, sign. 744a.

rychtářů, městských rad a dalších. Dále žádosti o vyšetření sporných či podezřelých případů s veškerou dokumentací k tomuto vyšetřování. Upozornění na podezřelé osoby, vracející se emigranty, liknavou vrchnost. Stížnosti všeho druhu, předvolání různých osob k různým instancím. V neposlední řadě také seznamy nekatolíků; osob, které se zpovídaly nebo nezpovídaly z různých menších lokalit, ale vzhledem k jejich izolovanosti a nejednotné formě není docela dobře možné tyto soupisy využít. Zkrátka nalezneme téměř veškerou dokumentaci, která umožňuje udělat si obrázek o praktickém provádění rekatolizace včetně role, jakou zde hrály ženy, protože materiálů, které se jich týkají, není rozhodně málo.

Ve fondu „Česká dvorská kancelář“ se dochovaly především mandáty a dekrety, o jejichž aplikaci svědčí prameny ve výše zmiňovaném fondu Stará manipulace. Výjimečně nalezneme také zde dokument popisující řešení praktických problémů spojených s rekatolizací, ale většinou spíše z doby pozdější. Tento fond sestává takřka výhradně z německojazyčných pramenů. Posledním pro účely této práce konzultovaným fondem je fond Archiv pražského arcibiskupství nacházející se v Národním archivu. Jeho jazykem je zcela logicky převážně latina, ale také němčina a čeština zde mají početné zastoupení. Po tematické stránce není zdaleka tak podrobně inventarizován jako Stará manipulace, badatel se tak musí spolehnout především na přehledné chronologické řazení. Kromě dokumentů výše popsané povahy, ale tentokrát z provenience institucí moci církevní, obsahuje například zprávy misionářů rozjíždějících se do krajů (bohužel především z doby pozdější, protože misijní činnosti se dostalo většího prostoru až po skončení třicetileté války); dále zpovědní cedulky a různá vysvědčení od farářů. V neposlední řadě pak dokumenty svědčící o stavu církevní správy v dané době, které nám slouží víceméně pro ilustraci.

4 Rekatolizace českých zemí - průběh

4.1 Rekatolizační plány

Již před rokem 1620 bylo jasné, že císařská politika směřuje k unifikaci křesťanského vyznání v českých zemích. Tímto „projektem“ se zabývaly osoby Habsburkům blízké. Všechny vzniklé koncepty přesvědčivě ukazují na součinnost „protireformačních“ prostředků a prvků katolické reformace.³⁷⁴ Kromě toho se zde přesně odráží realita, na níž autoři návrhů reagovali. V procesu rekatolizace jednotlivé složky zdaleka nespolupracovaly v dokonalé shodě. Jinou představu měla moc státní reprezentovaná císařem, jinak věc viděli představitelé církve, ale také z řad vyšší šlechty se ozval ne jeden kritický hlas proti zvolenému tvrdému postupu. Rovněž katolické vrchnosti často volily při rekatolizaci jiný přístup a nutno říci, že bez jejich aktivní účasti by sotva mohl být proces obnovy katolického náboženství úspěšně zakončen. Církevní moc také upřednostňovala jiné cesty, ale nejvíce sporů s orgány světské moci vedla o zásahy do vlastní jurisdikce. Diskuze probíhala na téma, kdo má právo rekatolizaci provádět. Jednotlivé složky církve (především oficiální hierarchie reprezentovaná osobou pražského arcibiskupa vůči řeholním řádům) vedly spor jak o pravomoci, tak o způsob provádění rekatolizace. Jinými slovy, ačkoliv všichni chtěli dosáhnout stejného cíle, stály proti sobě různé koncepce toho, jak obyvatele na katolickou víru obrátit. A právě tuto skutečnost jednotlivé rekatolizační plány odráží.

První vzešel z pera papežského nuncia v Praze Francesca Bonhominiho.³⁷⁵ Ten počítal s důrazem na katolické vzdělání v čele s pražskou univerzitou a důslednou perzekucí Jednoty bratrské, která se jako jediná z nekatolických denominací v Čechách nacházela neustále v jakési šedé zóně – oficiálně postavena mimo zákon už za Jiřího

³⁷⁴ V literatuře často nacházíme vysvětlení, že rekatolizace měla dvě složky: represivní a různé formy pozitivního přesvědčování. Součinnost protireformace a katolické reformace jako dvou vzájemně provázaných procesů mi připadá jako mnohem vhodnější pojmenování popisovaných dějů. „Represivní“ s sebou nese konotace jako nátlak či dokonce násilí. Jestliže katolíci například dosazují do vzdělávacích funkcí primárně katolíky, nemůžeme mluvit o represii, ale těžko se jedná o nějaký způsob přesvědčování. Kdežto jako mocenský prostředek například obsazování významných postů ať ve školství či ve státní a vrchnostenské správě spadá krásně mezi prostředky prosazující se katolické protireformace. Takových momentů nalezneme více, i když některé projevy rekatolizace můžeme bez diskuze označit jako „represivní.“ Dále se musíme smířit s tím, že ne vždy je možné jednotlivé složky tohoto procesu od sebe odlišit.

³⁷⁵ Giovanni Francesco Bonhomini (1536–1587) byl papežským nunciem u císařského dvora v letech 1581–1584. Více viz např. Janáček, 1987.

z Poděbrad, ale stále tolerována vlivem mocných ochránců z řad šlechty.³⁷⁶ Dále se k navrácení Čech do lůna katolické církve vyjádřil císařský zpovědník Vilém Lamormaini.³⁷⁷ Na tomto místě se zastavme u představy o konverzi obyvatel, jakou prosazovali představitelé Tovaryšstva Ježíšova. Navzdory obecné, mezi laiky hojně rozšířené představě o nesmiřitelném jezuitském přístupu, navrhovali patres, aby se především k nekatolické nobilitě přistupovalo mnohem mírněji. Emigrace nekatolických šlechticů by vůbec nebyla nutná za předpokladu, že se jejich dětem dostane katolické výchovy a že pouze ty z nich, které konvertují, budou moci dědit.³⁷⁸ Zde se vychází na jedné straně z důvěry v sílu vzdělání a propagandy, přičemž oboje dokázali právě jezuité velice umně využít. Na druhé straně také tyto nápady vyjadřují snahu o zachování kontinuity, kterou by vyhnání starší české šlechty a její nahrazení aristokracií v Čechách cizí narušilo. Nicméně opět v konfliktu s často opakovanou nepravdou, že Ferdinand II. vládl ve vleku svých jezuitských rádců a zpovědníků, zvolil císař mnohem přísnější přístup.

Další konkrétní návrh na provedení rekatolizace Čech vyhotovil pražský arcibiskup Jan Lohelius.³⁷⁹ Ten navrhoval dbát na to, aby právo obsazovat fary měl pouze arcibiskup, přinejmenším na panovníkových statech potom ve funkci trpět výhradně katolíky, předat pražskou univerzitu jezuitům a posléze učinit tento řád zodpovědným také za vzdělání na gymnáziích.³⁸⁰ Návrh vznikl ještě před porážkou českého stavovského povstání a ukazuje, že ani tak radikální rekatolizátor, jakým Lohelius bezpochyby byl, nepočítal s úplnou likvidací nekatolických konfesí. Navrhoval prostředky zcela běžné v konfesním boji typickém pro danou dobu. Že nekatolické vyznání bude v českých zemích postaveno úplně mimo zákon, s tím nepočítali ani katolíci před rokem 1620.

³⁷⁶ Jednota bratrská se až do vydání Rudolfova Majestátu pohybovala na hranici ilegality. Základem pro perzekuci bratří představoval tzv. Svatojakubský mandát vydaný králem Vladislavem Jagellonským roku 1508, který byl několikrát obnoven (Čornej, Bartlová, 2005, s. 556).

³⁷⁷ Vilém Lamormaini (1570–1648) je zapsán v historické paměti jako zpovědník císaře Ferdinanda II., ačkoliv v této roli nebyl zdaleka jediný ani první, ale těšil se císařské přízni a vlivu na dvoře po delší dobu. Více viz např.: Bireley 2003.

³⁷⁸ Mikulec, 2005, s. 30–39.

³⁷⁹ Jan Lohelius (1549–1622) byl pražským arcibiskupem v letech 1612–1622 a prosazoval poměrně tvrdý kurz rekatolizace.

³⁸⁰ Mikulec, Vlnas, Čornejová, Kaše, 2008, s. 91; Mikulec, 2005, s. 33–39.

Nejpropracovanější plán na rekatolizaci obyvatelstva vzešel z pera Valeriána Magniho,³⁸¹ velkého intelektuála 17. století a tajemníka pražského arcibiskupa Arnošta Vojtěcha z Harrachu,³⁸² roku 1624. Ten už dobře znal císařské záměry. I když rekatolizační patenty ještě neplatily zdaleka pro všechny, tak i největším optimistům muselo být v tuto chvíli stanovisko dvora naprosto jasné. Magni odděloval formy „mírné“ a „násilné“. K těm prvním řadil vytvoření hned čtyř nových biskupství, zahájení kněžského semináře, důslednou restituci církevního majetku a dodržování dekretů Tridentského koncilu. Vznik nových biskupství představoval zcela zásadní krok – pražská arcidiecéze se totiž nedělila na biskupství a nebylo reálné, aby jeden metropolita (v intencích tridentské reformy, který kladla důraz na vizitace, osobní dohled a obecně přísnou správu nad svěřenou jednotkou) zvládal obsluhu celého území. A to i v případě, že by daná lokalita byla v perfektním stavu, což se o české církvi počátku 17. století opravdu říci nedalo. Před husitskou revolucí sice existovalo sufragánní biskupství v Litoměřicích, ale to zaniklo roku 1421. Návrat k tomuto stavu ale představoval problém politický. Druhé sufragánní biskupství se v 15. století nacházelo v Olomouci, ovšem to mezitím získalo úplnou nezávislost. Olomoucký biskup, kardinál František z Dietrichštejna,³⁸³ byl jednou z nejvlivnějších osob církevní politiky po roce 1620. O podřízení se Praze samozřejmě nechtěl ani slyšet. Po vítězství na Bílé Hoře vzešel z prostředí české katolické šlechty návrh založit dvě nová biskupství: v Plzni a Litoměřicích. Následující návrh, který arcibiskupu Harrachovi předložil františkán Geronimo Lappi, předpokládat zřízení tří diecézí: v Plzni, Českých Budějovicích a v Hradci Králové. Sám arcibiskup potom navrhoval rozdělit pražskou arcidiecézi na čtyři jednotky: Plzeň, Litoměřice, České Budějovice a Hradec Králové.³⁸⁴ Vzhledem ke stavu, v jakém se v ještě ve čtyřicátých letech farní síť a česká církev obecně nacházela, se jednalo o docela logickou úvahu, jejíž prosazení bylo ovšem komplikováno různými faktory. Mezi násilné stránky téhož plánu zařazuje vypovídání nekatolíků a jejich důsledné trestání v případě neuposlechnutí. Magni s Harrachem ale

³⁸¹ Valerián Magni (1586–1661) byl diplomat, kapucín a spolupracovník arcibiskupa Harracha. Více viz Sousedík, 1983; Catalano, 2008.

³⁸² Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667), pražský arcibiskup v letech 1623–1667. Bezpochyby nejpodstatnější k této osobě je monografie Alessandra Catalana (2008).

³⁸³ Kníže František kardinál z Dietrichštejna (1570–1636) jakožto olomoucký biskup nejvlivnější postava rekatolizace v moravském markrabství. Zároveň spolu s Karlem z Lichtenštejna ze všech šlechticů zemí Koruny české požíval největší důvěry u císaře Ferdinanda II. Více viz např.: Balcárek, 2007.

³⁸⁴ Catalano, 2008, s. 84–86.

represe ve věci náboženství příliš nepodporovali, protože o vnitřním přesvědčení takto obrácených katolíků lze odůvodněně pochybovat.³⁸⁵ Jeho plán v první řadě odráží realitu – právě zde se rozhořel boj o to, kdo má právo rekatolizaci provádět, zda arcibiskup nebo stát a jím podporované Tovaryšstvo Ježíšovo. A plán arcibiskupského kancléře odpovídá na tuto otázku zcela jasně. Jeho realizace se ale po vleklých sporech zdařila jen částečně. Ačkoliv závěry Tridentského koncilu nechal zveřejnit ve své diecézi už arcibiskup Zbyněk Berka z Dubé,³⁸⁶ stalo se tak tajně a kontrola dodržování zásad katolické reformy narážela na mnoho nesnází; především na neutěšenou situaci katolické církve, která se rokem 1620 nijak zázračně nezlepšila. Kněžské semináře pod arcibiskupským vedením se po vleklém boji prosadit podařilo, kdežto počet nově vzniklých biskupství byl nakonec nižší, vznikly pouze dvě nové diecéze. Jelikož zprávy o stavu náboženství v severní části země, která nejvíce trpěla nepřátelskými vpády, působily nejžalostnějším dojmem, rozhodl se pražský arcibiskup pospíšet si se založením prvního nového biskupství právě v Litoměřicích, a to roku 1655.³⁸⁷ Druhé biskupství bylo založeno v Hradci Králové až roku 1664.³⁸⁸ Násilné formy přesvědčování zdaleka předčily Magniho návrh, ale především je prováděla téměř výhradně světská moc, což nebylo v souladu s kancléřským záměrem. Tedy, žádný z teoretických plánů rekatolizace nebyl přijat jako návod k praktickému postupu, ale všechny odráží v čase se měnící přístup autorit a realitu, na kterou reagují.

4.2 Průběh rekatolizace

V tomto oddíle se pokusím shrnout obecně známá fakta o tom, jak rekatolizace českých zemí probíhala.³⁸⁹ Výzkum odhalil značné rozpory mezi normou a praxí. Jinými slovy zde popisují především legislativní akty a jejich deklarované dopady či cíle. Až v další části se zaměřím na jejich aplikaci do praxe, která byla mnohem

³⁸⁵ Mikulec, 2005, s. 33–39.

³⁸⁶ Zbyněk II. Berka z Dubé a Lipé (1551–1606) byl pražským arcibiskupem 1592–1606. Během vlády Rudolfa II. spolu s papežským nunciem a katolíky „nového typu“ stál za katolickou ofenzivou, která měla zvrátit pro ně nepříznivé náboženské poměry v zemi.

³⁸⁷ Catalano, 2008, s. 311–313. Více viz např.: Macek, 2005.

³⁸⁸ Více viz např. Peška, 2014; Šrp, 2005.

³⁸⁹ Nejlepší shrnutí procesu stále nabízí práce Tomáše Václava Bílka (1882b) a Václava Lívy (Líva, 1933). Z novějších prací pak dění shrnul především Jiří Mikulec: (Mikulec 1992; Mikulec, 2005). Provázanost pobělohorských konfiskací s rekatolizačním procesem potom nejlépe vystihnul Tomáš Knoz (Knoz, 2006). Bílkova práce je v tomto směru spíše faktografickým popisem, a právě komparace s jinými procesy – protože rekatolizace a pobělohorské konfiskace *nejdou* jedním a tím samým dějem – zde chybí (Bílek, 1882a).

flexibilnější, než se z následujícího výkladu může zdát. Začnu výkladem zaměřeným na městskou vrstvu, která obecně tvoří těžiště předkládané disertační práce. Z chronologického hlediska jde o zcela logický akt, jelikož šlechtici a šlechtičny se až do roku 1627 mohli domnívat, že se jim rekatolizační opatření vyhnou. Situaci poddaných zmíním na závěr. Jelikož neměli právo na emigraci a za jejich konverzi zodpovídala většinou vrchnosti, jde o zcela jinou skupinu nařízení či opatření.

Začnu jednoduchým konstatováním, že rekatolizaci rozhodně nevnímaly hned od počátku všechny konfese tragicky, určitě ne stejnou měrou. Kališníci se cítili chráněni ustanovením Tridentského koncilu, který laický kalich povoloval. Luteráni právem vnímali jako povzbuzení poměrně vřelé vztahy, jaké s císařem udržoval jejich patron, saský kurfiřt Jan Jiří.³⁹⁰ Každopádně už ve dvacátých letech dosahovalo napětí mezi kalvinisty a luterány takového stupně, že smír nebo společný postup saská politika nepřipouštěla. A jelikož netolerantní přístup kalvinisticky orientovaného královského dvora v době „zimního království“ Fridricha Falckého³⁹¹ vyvolával rozhořčení také u části jeho nekatolických poddaných, nemůžeme se divit, že ještě 9. prosince 1620 sloužili luteráni v Praze děkovné mše za vítězství císařských zbraní.³⁹² Byli to také kalvíniští duchovní, kteří byli vypovězeni z Čech jako první, a to už v březnu 1621. Ostatním vyznáním byly v Praze ihned zabráný pouze tři přední kostely, ale zbylé se měly podle instrukcí z Vídně odnímat postupně. Koncem května se přistoupilo k odstraňování nekatolických symbolů z veřejného prostoru.³⁹³ Až do chvíle, kdy začala v Čechách působit reformační komise, měl provádění rekatolizace na starost Karel z Lichtenštejna.³⁹⁴ Ten nejprve jednal z pověření bavorského vévody Maxmiliána, který

³⁹⁰ Jan Jiří I. Saský (1585–1656) byl kurfiřtem mezi léty 1611–1656. Ze Saska se po konverzi zbylých protestantských kurfiřtů ke kalvinismu stalo nejvýznamnější luteránské knížectví v říši. Kurfiřt si tak velmi pečlivě sféřil čistotu luterské víry ve své zemi.

³⁹¹ Fridrich Falcký (1596–1632), českým králem 1619–1620.

³⁹² Líva, 1933, s. 3; jestliže používám především Lívovo líčení událostí, přestože se zaměřuje výslovně na Prahu, je to z následujících důvodů: 1. dění v hlavním městě máme nejlépe zdokumentováno, 2. rekatolizační patenty platily většinou pro celé území Čech, ale jelikož správa sídlila v hlavním městě, logicky právě zde se zveřejňovaly nejdříve. Navíc, se právě zde koncem roku 1620 o osudu nekatolických náboženství rozhodlo a mohlo se ihned k rekatolizaci přistoupit; 3. analogicky se ale postupovalo ve všech královských městech (poddanská města nebo venkov tvoří zcela jinou realitu); 4. jelikož všechny orgány, počínaje Karlem z Lichtenštejna jako přímým zástupcem císaře a konče rekatolizační komisí sídlily v Praze, jsou si zde legislativní normy a následná realita nejvíce podobné – větší kontrola a větší síla donucovacího aparátu přináší menší nutnost kompromisů a úprav vydaných nařízení.

³⁹³ Líva, 1933, s. 10–13.

³⁹⁴ Karel z Lichtenštejna (1569–1627) se stal po bitvě na Bílé Hoře zástupcem císařského exekutora Maxmiliána Bavorského a později obdržel funkci českého zemského místopředsedy. Biografie tohoto

se nemínil v Praze po bitvě na Bílé Hoře zdržovat déle, než by bylo nutné. Jmenování královským místodržitelem proběhlo až 17. ledna 1622, tedy po roce, kdy úřadoval bez zvláštního pověření.³⁹⁵ Z Vídně se jen hrnula obvinění, že kníže nezastává dostatečně razantní přístup. Lichtenštejn ovšem nepobýval ve Vídni, ale v Čechách, a velmi si uvědomoval křehkou rovnováhu, kterou musí udržovat. Nikdy navíc nejednal na vlastní pěst, neustále se dotazoval dvora, jak má jednat. Pravdou zůstává, že vždy navrhoval, s ohledem na aktuální vnitropolitické okolnosti a náladu obyvatel, to mírnější opatření, které také často bývalo zamítnuto. S aplikací ráznějších nařízení nikdy nespěchal. Císař ale již tehdy (a mnohem více později) na odhad situace z pera loajálního českého šlechtice dal, jak ukazuje následující příklad. Již v červnu roku 1621 měli být kromě kalvinských kněží vypovězeni také duchovní bratrství, ale kníže se ohradil, odkázal na složitou jak vojenskou, tak ekonomickou situaci, kterou by povstání či hromadný odchod obyvatel museli zhoršit. Z Vídně dostal odpověď kladnou – v danou chvíli měli být donuceni k odchodu pouze kněží, kteří aktivně participovali na stavovském povstání.³⁹⁶ Dne 28. října 1621 ovšem přesto dochází k vypovězení všech nekatolických duchovních s výjimkou luteránů německého jazyka (s ohledem na dobré vztahy se saským kurfiřtem) a utrakvistů, kteří před tím slíbili poslušnost pražskému arcibiskupovi. Zákaz laického kalicha (tedy v této chvíli poslední důvod pro existenci kališnické církve) se prosazoval mnohem déle. Luteráni byli stále sledováni, zda se nějak neproviní proti císaři, protože jejich největší zastávce sice nebyl momentálně otevřeně s Habsburky ve válce, ale o standardní mírové vztahy zde také nešlo.³⁹⁷ V tuto chvíli samozřejmě nastává největší problém: chybí osoby, které by mohly věřícím poskytovat důležitý „náboženský servis“. V nesnázích se totiž neocitali pouze nekatolíci, ale také jejich ideoví protivníci, protože katolických kněží se jednoduše nedostávalo. Potrvá ještě několik desítek let, než bude moci pražský metropolita s uspokojením konstatovat, že farní síť plně pokrývá potřeby všech věřících v Čechách. Běžné úkony, bez kterých si člověk 17. století nemohl představit život, křty, svatby, pohřby a další, neměl kdo vykonávat. A zdaleka se nejednalo jen o nekatolíky, kteří (a na to nesmíme zapomínat) v této době ještě mohli v zemi legálně existovat. Katolické

významného českého šlechtice stále chybí, také vlivem negativního náhledu, jakého se v jeho případě držela starší historiografie. Nabídnout můžu dílčí studie např.: Stloukal, 1912.

³⁹⁵ Petrář, 1971, s. 72–75.

³⁹⁶ Líva, 1933, s. 13.

³⁹⁷ Bílek, 1882b, s. 11–16.

náboženství stále nebylo vyhlášeno za jediné dovolené, ale kněží byli lidem odebráni. Ti neměli jak křtít děti, uzavírat sňatky nebo pohřbívat své mrtvé. A počet katolického kléru sotva dostačoval k tomu, aby mohl pokrýt potřebu vlastních věřících. Dané situace často využívali právě luteráni, kteří mohli legálně působit, ale povolení k setrvání v zemi předpokládalo, že budou sloužit pouze věřícím německého jazyka. V následujících letech například pohřby působily mnoho zmatků. Duchovní si stěžovali, že když došlo k zákazu udělit křesťanský pohřeb nekatolíku, pozůstali prostě buď nechávali rakve opřené o zdi kostela, nebo šli právě k luteránům.³⁹⁸ Nedostatek kněží se řešil slučováním farností, což byla taktika udržitelná pouze v době kdy, většina obyvatel zůstávala nekatolíky a na mši či ke zpovědi stejně nechodila. Rozhodně nebylo možné tímto systémem získávat nové věřící, pro jejichž konverzi představovali kázání, působení zpovědníka a důkladná katecheze základní předpoklad.³⁹⁹ Další krok představoval pokus přivést katolické kněží polského jazyka. Lingvistická blízkost ale v tomto případě nezafungovala. Věřící si stěžovali, že Polákům nerozumí a bohoslužby navštěvovat přestali.⁴⁰⁰ Už v prosinci přišla rána pro utrakvisty, když arcibiskup Jan Lohelius oznámil, že papež zakázal laické přijímání z kalicha. Vládní kruhy se ale snažily toto opatření neprosazovat nijak zbrkle. Kališníci představovali ze všech ideových odpůrců nejmenší nebezpečí, trvali na svěcení svých kněží v rámci apoštolské posloupnosti, přísahali věrnost metropolitovi a někteří z nich dokonce podléhali přesvědčování a stávali se katolíky. To mohl být obrovský úspěch pro rekatolizaci, kde nedostatek duchovních přinášel nejvíce komplikací. Bohužel pro náboženské reformátory, řadoví věřící obrat svých pastýřů neoceňovali a přestávali do jejich kostelů docházet. A tak se i obyvatelé česky mluvící obraceli o asistenci k luteránským kněžím.⁴⁰¹ Rok 1622 se tedy stal protestantským kněžím německého jazyka osudným. V říjnu byli vypovězeni z Prahy a postupně také z ostatních královských měst. V daném roce se také pomalu rušily nekatolické svátky.⁴⁰² Evangelické konfese sice stále nebyly postaveny mimo zákon, ale úřady začaly přitvrzovat. V 2. polovině roku 1622 byl nekatolíkům odepřen křesťanský pohřeb.⁴⁰³

³⁹⁸ Líva, 1933, s. 29.

³⁹⁹ Líva, 1933, s. 17.

⁴⁰⁰ Mikulec, Vlnas, Čornejová, Kaše, 2008, s. 95.

⁴⁰¹ Líva, 1933, s. 20–22.

⁴⁰² Líva, 1933 s. 28–29.

⁴⁰³ Bílek, 1882b, s. 40.

Klíčovým se ovšem v královských městech stal rok 1624. Do té doby sice mohli nekatolíci hovořit o patrných ústřích, konverze byla vítána a nesla s sebou výhody a ulehčení života, ale přeci jen nikdo k ní vyloženě nenutil. To se mělo změnit. A začalo se hlavním městem. Nejprve přišel zákaz městům přijímat nekatolické měšťany, následoval zákaz provozování živnosti pro nekatolíky.⁴⁰⁴ Nutno říci, že vysoce specializované profese se těšily určité míře tolerance. Například horníci na Jáchymovsku si ve vši tichosti mohli své luteránství ponechat.⁴⁰⁵ Dne 9. dubna 1624 byl císařským patentem vyhlášen úplný zákaz nekatolického vyznání v celých Čechách.⁴⁰⁶ O tři dny později přišel všeobecně platný zákaz (do té doby císařské patenty upravovaly poměry pouze v hlavním městě) přijímat nekatolíky za měšťany a zavíraly se nekatolické živnosti. V květnu sice byly tyto živnosti obnoveny, ale pouze pod příslibem konverze, jejíž termín se stanovil na následující svátek sv. Jakuba, tedy 25. července 1624. Oficiálně tedy nekatolické vyznání nemělo mít napříště v zemi místo. Ale, jak nám odhalí spíš část o praktické aplikaci těchto patentů, donucovací aparát v 17. století nedisponoval takovou silou, aby mohl svou vůli prosadit najednou. A to ani v hlavním městě, kde sídlily všechny důležité úřady, natož v okrajových oblastech země. Považovat tedy rok 1624 za datum ukončení rekatolizace by bylo velmi nepřesné. Ačkoliv bojovní katolíci s arcibiskupem v čele teď jistě jásali, stáli teprve na začátku dlouhé a namáhavé cesty. Samotný zákaz nestačil. Nekatolíkům bylo třeba život znepříjemnit konkrétními opatřeními. Ještě 30. července téhož roku bylo uzavření sňatku podmíněno vykonáním zpovědi a přijetím pod jednu. Další důležité opatření přišlo, když se městské právo změnilo tak, že syn nemohl po otci automaticky převzít živnost, musel se nejprve stát plnoprávným měšťanem. A tím se mohl stát pouze katolík.⁴⁰⁷

Rekatolizace se dlouho prováděla trochu nahodilým stylem, ale roku 1626 přišlo první systémového řešení. Vše svěřil císař do rukou Karlu z Lichtenštejna jako zástupci světské a kardinálu Harrachovi jako zástupci duchovní moci. Vzor pro reformační snahy našel dvůr v postupu již vyzkoušením v Horních Rakousích. Tam měšťané dostali ke konverzi nebo emigraci lhůtu dva měsíce, ale v případě odchodu do exilu se museli

⁴⁰⁴ Mikulec, Vlnas, Čornejová, Kaše, 2008., s. 97.

⁴⁰⁵ Mikulec, Vlnas, Čornejová, Kaše, 2008, s. 292.

⁴⁰⁶ Bílek, 1882b, s. 43.

⁴⁰⁷ Líva, 1933, s. 36–47.

vyplatit. Kdo nestihne majetky ve vyměřené lhůtě prodat, může tak učinit buď skrze katolické zmocněnce, nebo se během následujícího měsíce může vrátit a transakci dokončit. Pozdější postup, který se začal užívat spolu s působením reformační komise, se od výše popsaného trochu lišil. Nicméně už zde spatřuji určitý pokrok směrem k systematizaci rekatolizačních snah. Ve Vídni se totiž právě v daném roce usnesli na tom, že po šesti letech byly dosažené výsledky rekatolizace poměrně chatrné. Nadále musel být donucovací aparát doprovázen intenzivnější péčí o výuku a kázání. Napříště měl každý farník znát svého faráře. Byly vyhotoveny seznamy mládeže obou pohlaví ve věku od sedmi let; hochů do osmnácti, dívek do dvanácti podle měst a farností. Jednalo se buď o sirotky, nebo o děti s nekatolickými rodiči. Jejich seznamy pak dostali pověření instruktoři z laického nebo řeholního kléru v dané oblasti. Katechismus měl probíhat podle jezuitského vzoru i v případě jiných církevních řádů, protože patres se ve výuce osvědčovali vytrvale nejlépe. Každou neděli měli také instruktoři sestavovat seznam nejzatrvelejších osob, jejichž další sledování a vyšetřování považovali za vhodné.⁴⁰⁸ Bohužel se prozatím nepodařilo dohledat tyto seznamy jinde než v hlavním městě. Práce s materiály reformační komise ale naznačuje, že ačkoliv výše zmíněná opatření zní velmi vhodně, když věc vzala do rukou rekatolizační komise, starý systém byl pravděpodobně opuštěn, protože ta už vyžadovala jiné seznamy a zaměřila se na jiné osoby. Výběr vhodného katechety a instruktora jistě ale měl velký vliv na konverze, které se uskutečnily v následujících letech.

V roce 1627 přišly především dvě přelomové události. V první řadě se ustanovil zcela nový orgán, a to rekatolizační komise.⁴⁰⁹ Šlo o císařem pověřený orgán, který měl za úkol především dohlédnout na praktickou aplikaci náboženských mandátů v Čechách.⁴¹⁰ Vrchními komisaři se stali čtyři muži: nejvyšší sudí apelačního soudu Fridrich z Talmberka; Jaroslav Bořita z Martinic;⁴¹¹ nejvyšší písař, Kryštof Vratislav z Mitrovic; a jako zástupce církve pražský arcibiskup, kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu.⁴¹² Jako zásadní vnímám tuto událost z několika důvodů. Dochází zde k unifikaci postupu všech institucí: jeden centrální úřad vydává nařízení krajským

⁴⁰⁸ Líva, 1933, s. 49–53.

⁴⁰⁹ Více bude o její činnosti pojednáno v další části práce.

⁴¹⁰ Catalano, 2008, s. 307.

⁴¹¹ Jaroslav Bořita z Martinic (1582–1649)

⁴¹² Podlaha, 1908, s. II–III.

samosprávám, které pracují v součinnosti s delegáty komise. Nastoluje se postup, který analogicky dodržují další instituce. Komisaři měli od císaře rozsáhlé pravomoci, pracovali podle předem dohodnutého systému a nemuseli se ve většině případů Vídně dotazovat. Navíc se zdá, že měli ve věci rekatolizace i poměrně volnou ruku, když šlo o úpravu císařem vydaných mandátů. S určitou rezervou se dá tvrdit, že když komise svou práci ukončila, tak ve většině krajů mohla považovat rekatolizaci za zdařenou. V neposlední řadě má působení komise pro historika důležitost, protože zatímco materiály k předchozím fázím reformačního snažení jsou roztroušené a těžko dohledatelné analogicky s tím, jak variabilně si nižší instance mandáty vykládaly, tak dekrety a korespondence komise se už shromažďovala na jednom místě. Rekatolizace se od tohoto roku také vyznačuje mnohem přísněji dodržovanou legalitou a určitou byrokratizací. Do této doby bývalo zcela běžné, že si města či nižší úředníci k nařízením o perzekuci nekatolíků něco vlastního přidali nebo že katoličtí sousedé, příbuzní a spoluobčané využili situaci ideových odpůrců k vlastnímu obohacení. Poškození se sice obraceli na Ferdinanda, Lichtenštejna nebo arcibiskupa, ale posuzování jejich případů bylo individuální a závislé na blahovůli daných osob. Rekatolizační komise na druhé straně sama aktivně zasahovala do podobných kauz, přesně interpretovala císařské mandáty, aby nemohlo dojít k flexibilnějšímu výkladu a přísně kontrolovala legalitu celého procesu.

Druhý zlomový bod v dění z roku 1627 představuje císařský mandát, jímž se vypovídala z Čech nekatolická šlechta. Stalo se tak na den sv. Ignáce, tedy 31. července. Lhůta pro prodej statků byla oproti měšťanům delší (také šlo o převod podstatně větších majetků), a to šest měsíců. Bylo také možné majetky si ponechat a prostřednictvím katolických zmocněnců z něj získávat další pohledávky.⁴¹³ Do tohoto momentu se rekatolizace ani nižší ani vyšší šlechty netýkala, a jak už naznačil předchozí výklad, také na vídeňském dvoře zazněly návrhy, že by se za určitých předpokladů nemusela nobility dotýkat ani nadále.⁴¹⁴ S nekatolickou šlechtou odcházeli také zbylí kazatelé, kteří se do té doby zdržovali v zemi pod ochranou vrchnosti, dále služebnictvo a mnozí

⁴¹³ Více viz např. Mikulec, 2005.

⁴¹⁴ Na druhou stranu Čechy nebyly neprodyšně izolovány od ostatních zemí a také ve Ferdinandově Štýrsku došlo k rekatolizaci šlechty bez ohledu na to, zda se stavy proti svému lennímu pánu vzbouřily nebo nikoliv. Kdo dané dění sledoval, což pravděpodobně činila většina, těžko si mohl dělat v tomto ohledu plané naděje. Více viz: Pörtner, 2001.

poddaní.⁴¹⁵ Většinu nekatolických šlechticů už tak či onak zasáhl zábor majetku v souvislosti s tresty za účast na povstání. Jak vyčíslil Petr Čornej, z konfiskovaných statků patřilo 84,1 % vyznavačům jiného než římského směru.⁴¹⁶ Na jednu stranu není možné rekatolizaci a pobělohorské konfiskace zcela směřovat. Šlo o paralelně probíhající, ale neustále se protínající procesy. Zábor majetku po roce 1620 byl dvojího druhu. V první řadě šlo o jednoznačný trest za účast na povstání. Ty se na začátku rozdělily do tří kategorií. Nejnižší tresty dostali ti, kdo pouze uznali Fridricha Falckého za českého krále a dále pro úspěch povstání nic nepodnikali, na jejich statky se uvalila erární renta. Do druhé kategorie viníků byli zahrnuti všichni, kdo měli nějaký úřad za časů povstání, vykonávali pro stavy v době rebelie jakoukoliv i sebemenší činnost, těm se zabavily všechny statky. Třetí kategorii tvořily exemplární popravy hlavních rebelů.⁴¹⁷ Toto dělení ukazuje na propracovanost procesu – ve finále totiž málokterý šlechtic mohl zůstat v Čechách konfiskacemi nezasažen, protože i odvádění daní direktoriu se považovalo za aktivitu hodnou trestu. Emigrantům, kteří majetky nestihli prodat ve vyměřené lhůtě nebo odešli hned na začátku dvacátých let bez náležitého povolení (takových se lhůty pro prodej a ustanovení katolických zmocněnců netýkaly), se jejich nemovitý i movitý majetek zabavoval. V tom případě ale statky státu *propadaly*, nebyly vyloženě *zabaveny*. V obou případech ale hrálo roli vyznání. Zde je nutné přiznat, že záměrem konfiskačního procesu, ačkoliv měl být trestem za politickou činnost, bylo od počátku vytvoření jednotné konfesijní společnosti nejen v rámci českých, ale všech habsburských zemí.⁴¹⁸ Po vydání Obnoveného zřízení zemského (které navíc kodifikovalo jako nová ústava katolictví jako jediné povolené v zemi) se ale ve všech konfiskačních dokumentech zmiňovalo vyznání. Nejen, že katolíci měli mnohem větší naději na odpuštění trestu, ale především nabyvatelé konfiskátů museli být katolíci. Pokud se jednalo o konvertity, bylo jim důrazně připomenuto, že pokud od nového vyznání odpadnou, přijdou také o zakoupené majetky.⁴¹⁹ Pobělohorské konfiskace tak zajisté napomohly rekatolizaci českých zemí, ale není možné tyto dva procesy slučovat.

⁴¹⁵ Štěříková, 2005, s. 17.

⁴¹⁶ Čornej, 1976.

⁴¹⁷ Petráň, 1972, s. 241–242.

⁴¹⁸ Tím také konfiskace napomáhaly integraci monarchie, protože příchozí šlechta měla majetky v různých zemích a nebyla tak spjata s jednou zemí a její stavovskou obcí (Knoz, 2006, s. 325–341)

⁴¹⁹ Knoz, 2006, s. 624–639.

Ať už byl daný šlechtic katolíkem, který se prokázal rodokmenem předků věrných Římu (kterých v Čechách, po pravdě, původně mnoho nevyskytovalo, nebyl-li rodokmen „upravován“), nebo šlo o čerstvého konvertitu, v každém případě musel zaručit obrácení svých poddaných. Ti neměli legální možnost emigrovat, ačkoliv se tak především v pohraničí dělo. Dle smlouvy z roku 1587 se měli uprchlíci ze Saska na česká panství vracet. Ale smlouva se týkala pouze těch, kteří utíkali před trestem za nějaký zločin či přestupek. Náboženské emigranty saský kurfiřt nerad odmítal. Když si císař stěžoval, že tím porušuje všechny dohody o vracení uprchlých poddaných, bránil se, že se ničeho nezákonného nedopouští, protože nikde se v daných smlouvách nepíše o útěku poddaných z důvodu náboženského pronásledování.⁴²⁰ Vrchnost si tak často musela přestupky svých poddaných vymýšlet, aby je získala zpět.⁴²¹ Nikdo nechtěl úprk obyvatelstva za hranice, vyhnání protestantů skutečně nemělo být nikdy cílem rekatolizace. Ale hustota osídlení do značné míry určovala prosperitu panství, není tak divu, že se šlechta zdráhala používat drastičtější formy přesvědčování, protože se právem obávala, že jí lidé prchnou. Rekatolizační komise ovšem velmi intenzivně vybízela vrchnost, aby neotálela. Někdy se zdá nabídka vojenské „nápomoci“ jako upřímný návrh, jindy je míněna zcela otevřeně jako hrozba. Vojenská nápomoc představovala formu přesvědčování, která se do historie zapsala pod termínem „dragonáda“. Nekatolíkům se do domů nastěhovalo vojsko, které zde žilo na náklady obyvatel. Ačkoliv se už v roce 1626 z obavy úprku poddaných nebo jejich příklonu na protivnou stranu v další fázi třicetileté války připomínalo, že vojsko si nemá brát víc než kolik potřebuje na svou obživu, k excesům docházelo i nadále.⁴²² Už od první poloviny dvacátých let se milicí užívalo ke konverzi královských měst se střídavým úspěchem.⁴²³ V případě poddaných měly velký význam především misie, ke kterým se už o pár let později přistupovalo intenzivněji. Venkovské obyvatelstvo do té doby často ani nevědělo, v čem jejich odlišná víra spočívá.⁴²⁴

Zatímco v hlavním městě byl poslední dekret rekatolizační komise vydán roku 1630 a dále už se o nutnosti konverze obyvatel v pramenech mnoho nedočteme, čili tak

⁴²⁰ Bílek, 1882b, s. 266.

⁴²¹ Štěříková, 2005, s. 19–37.

⁴²² Líva, 1933, s. 49.

⁴²³ Bílek, 1882b, s. 57.

⁴²⁴ Nicméně christianizací venkova považoval za jeden ze společných rysů všech konfesionalizací už Ernest Walter Zeeden, nejedná se tedy výsadně o misie katolické. (více viz: Zeeden, 1985).

můžeme obrácení obyvatel na katolickou víru považovat za ukončené, v jiných oblastech Čech situace zdaleka tak zjevná nebyla. Poslední zmíněný dekret navíc nemluví vyloženě o kacířích, ale o povrchních a vlažných konvertitech, kteří by v případě saského vpádu mohli představovat hrozbu. Takové podezření se nepotvrdilo. Od nové víry odpadlo zhruba patnáct tisíc lidí. Mnohem větší problém představovali navrátníci se emigranti, kteří ale nebyli vítáni zdaleka s otevřenou náručí. Mimo jiné proto, že jejich státu propadlé statky už většinou vlastnil někdo jiný.⁴²⁵

Mimo hlavní město se ale ještě několikrát opakovala nařízení a dekrety o zacházení s vracejícími se emigranty nebo zatvrzelými nekatolíky. V prosinci byl znovu vydán zákaz přechovávat nekatolické služebnictvo a úplně poslední termín ke konverzi pro ty, kdo tak do té doby neučinili, měl být stanoven na 4. února 1639. Nicméně církev v této době už od represivních opatření přecházela k misiím.⁴²⁶

V polovině 17. století rekatolizace začíná s novou silou – je zahájena dekretem z 25. září 1649. Zde se píše o vypovězení všech v zemi se zdržujících predikantů a 8. září následuje dekret o ubytování vojska v domech zbylých nekatolíků. Od roku 1650 se ovšem rekatolizace vyznačuje novým, podstatně tvrdším přístupem. Kromě ubytování vojáků se hrozilo nejen vězením, ale i tresty nejvyššími. Dekret prezentoval natolik přísné tresty, až si vrchnosti vymínily jeho zrušení ze strachu, že jim všichni poddaní utečou.⁴²⁷ Nadále se tedy postupovalo prostřednictvím pozitivních forem přesvědčování a k tomu se kladl důraz na přesnou evidenci obyvatel. Soupis poddaných podle víry vzniká roku 1651 a zpovědní seznamy, ačkoliv se vyhotovovaly pro jednotlivé lokality jako evidenční pomůcka už dříve, jsou pro celé území Čech vydávány od roku 1671.⁴²⁸ Koncem 17. a počátkem 18. století se mění charakter rekatolizace, kterou zcela přebírá do ruky světská moc a jiné vyznání se ztotožňuje se zločinem proti státu. Za kacířství hrozily provinilcům nucené práce, galeje a vypovězení ze země.⁴²⁹

Vydání tolerančního patentu odhalilo množství tajných nekatolíků na našem území, ale také se přišlo na to, že málokdo ještě koncem 18. století věděl, v čem víra

⁴²⁵ Líva, 1933, s. 66–71; Kortus, 2008.

⁴²⁶ Rezek, 1890, s. 123–127.

⁴²⁷ Opočenský, 1921, s. 30–35.

⁴²⁸ Pazderová, 2005; Šimák, 1918; s oběma prameny budu pracovat zvlášť v další části studie.

⁴²⁹ Opočenský, 1921, s. 76; Bílek, 1882b, s. 270–272.

otců spočívá.⁴³⁰ Bylo jich mnoho, těchto blouznivců. Většinou o nich jejich sousedé a vrchnosti věděli, ale dělali, že neslyší a nevidí. Páni si nechtěli špinit čistý štít, který mohli za svěřenou oblast vykázat – v čemž mohli právě mezi faráři najít neobvyklého spojence, ani kněz nechtěl svým představeným přiznávat přítomnost kacířů mezi svými farníky. Sousedům nevadili, pokud jinak nezavdávali důvod k pohoršení nebo někomu nebyli trnem v oku. Problém tedy přináší fakt, že nemáme mnoho pramenů, které by nás o víře tajných nekatolíků ze 17. století mohly poučit. Podle toho, co víme ze zdrojů vznikajících v raně toleranční době, pravděpodobně docházelo k rozvolňování věrouky.⁴³¹

4.3 Rekatolizace na Boleslavsku

Předkládaná práce se sice nemůže vzhledem k nedostatečnosti předchozího výzkumu (a skromnosti pramenů zaměřujících se na ženy) soustředit pouze na jednu konkrétní lokalitu, ale musí se nejprve pokusit zmapovat dění v celém prostoru raně novověkých Čech. Nicméně tam, kde máme pramenů k dispozici více, lze provést hlubší regionální sondu. Představme si nyní ve stručnosti, jak probíhala rekatolizace Boleslavska. Stejně jako jinde, i zde se cílem reformačního snažení stala nejprve královská města – tedy Mladá Boleslav. První krok přišel s dosazením nových konšelů, a především královského rychtáře roku 1623.⁴³² Jan Bydžovský si ve své kronice hořce stěžuje na mravy a ziskuchtivost nového vedení města.⁴³³ Hned na začátku, 23. ledna 1623, se terčem perzekuce stala Jednota bratrská, která ve městě požívala dlouholeté tradice.⁴³⁴ Došlo k zakázání bratrských bohoslužeb pod přísnými tresty a pokutami. Dne 31. ledna byli bratři vyhnáni z Karmelu, do západu slunce měli složit klíče do rukou rychtáře. Věřící následujícího dne na schůzce na radnici vyzvali, aby od teď navštěvovali katolické mše. Pokud se jich nebudou účastnit, odepře se jim v budoucnu křesťanský pohřeb. Katolíkům se velmi přísně nařídilo, aby bez úsměšků a dalších ústrků bývalé členy Jednoty mezi sebe přijali. Vzdělávací činnost bratří se také zastavila, nadále měli jejich děti navštěvovat městské školy a všechny věroučné knihy

⁴³⁰ Více viz: Melmuková, 1999.

⁴³¹ Více viz: Nešpor, 2009.

⁴³² Kamper, 1935, s. 151.

⁴³³ Na druhou stranu byl sám nekatolíkem a pro náboženství emigroval. Na některých místech se zdá, že jeho popis se snaží o určitou objektivitu, ale ve většině případů tomu zdaleka tak není.

⁴³⁴ Bílek, 1882b, s. 66.

přinést na radnici.⁴³⁵ Zbylí evangeličtí kněží byli vypovězeni z města 24. března 1623. V dubnu následujícího roku přišel zákaz přijímání nekatolických měšťanů. Katolická církev se pustila do likvidace nekatolických symbolů a především přebírání bratrských kostelů. Roku 1625 v srpnu byl původně bratrský sbor posvěcen pod patronátem sv. Václava. Katechezi v Mladé Boleslavi měli hned od počátku na starost kapucíni. Zde nastal problém, protože postrádali učitele německého jazyka. Nekatolíci se proti opatřením ohrazovali, odvolávali se na Majestát a přísahali věrnost císaři. Nebylo jim to nic platné, rychtář nadále vyhrožoval povoláním vojska.⁴³⁶ To do města přitáhlo jako nápomoc k rekatolizaci 17. prosince 1625, ale císař upozornil rychtáře, že si má počínat mírně, protože hrozí úprk obyvatel.⁴³⁷ Vojsko zde přes protesty pobývalo dále, boleslavští se po zřízení rekatolizační komise i zde dovolávali zrušení dragonády, ale jelikož se jednalo o velmi zatvrzelé město, nebylo jim vyhověno.⁴³⁸ Roku 1626 rekatolizátoři přitvrdili, došlo k prvnímu zatčení pro náboženství i několikerému vypovězení z města. Dne 24. srpna byli nekatolíci vypovězeni hromadně s tím, že majetky můžou prodat či jako obvykle zplnomocnit katolického zástupce pro vyřizování pohledávek.⁴³⁹ Sám Jan Bydžovský, autor v této práci hojně citované kroniky, na přelomu dvacátých a třicátých let odcestoval jako mnoho obyvatel severních Čech do saské Pirny, kde pobýval až do švédského vpádu. Se Švédy se vrátil do Čech, ale nejen že čelil nepřátelství místních obyvatel za své spojení s nepřáteli, ale ani se nedomohl zpět svých majetků.⁴⁴⁰ Jeho příběh v tomto směru zdaleka nepředstavuje unikát. Ani v případě saského ani švédského vpádu nebylo přijetí vracejících se emigrantů ze strany domácího obyvatelstva nijak vřelé. Švédové navíc většinou při dobývání dostáli své děsivé pověsti. Spojenectví s armádou luteránů ze severu zapříčinilo odchod mnoha českých obyvatel z německé Pirny, protože v očích místních byl jejich postup vnímán jako zrada a nadále zde nemohli zůstat.⁴⁴¹

Tvrdý přístup očividně obyvatele Mladé Boleslavi nakonec zlomil, jelikož počátkem třicátých let mizí záznamy o vypovídání či věznění nekatolíků. Další výzkum

⁴³⁵ Kamper, 1935, s. 151–152.

⁴³⁶ Kamper, 1935, s. 154–170.

⁴³⁷ Bílek, 1882b, s. 57.

⁴³⁸ Podlaha, 1908, s. 9–12.

⁴³⁹ Kamper, 1935, s. 178–182.

⁴⁴⁰ Kamper, 1935, s. 232.

⁴⁴¹ Štěříková, 2004, s. 88; Bobková, 1999, s. XVII.

na základě statistických pramenů dané tvrzení potvrzuje. Tato skutečnost je v ostrém kontrastu se zjištěnými daty z dalšího velkého města, tentokrát poddanského, ve sledovaném regionu – z Frýdlantu, kde se ještě v sedmdesátých letech nacházelo vysoké procento nekatolíků.⁴⁴² Rekatolizace poddaných vždy závisela na vůli vrchnosti, která se v pohraničí obávala vyvíjení přílišného tlaku. Specifický přístup Albrechta z Valdštejna jsem popsal výše.

Situace mimo větší města bude níže analyzována především na základě statistických pramenů.

4.4 Emigrace

V předcházející podkapitole jsem se dotkla tématu, které s pobělohorskou rekatolizací velmi úzce souvisí – náboženského exilu.⁴⁴³ Cílové destinace exulantů⁴⁴⁴ představovaly hlavně Sasko (kam utíkali lidé z námi sledovaného regionu), Slezsko a Lužice, Polsko, částečně též Uhry.⁴⁴⁵

Slezsko požívalo zvláštního postavení. Říšská knížata se při mírových jednáních po skončení třicetileté války zasadila o to, aby v mediátních slezských knížectvích držených dynastií Piastovců (břeženském, lehnickém a olešnickém) zůstaly zachovány všechny dosavadní náboženské svobody. Tzv. drážďanským akordem se situace stvrdila. Ve Svídnici, Javoru a Hlohově se postavily tzv. mírové kostely.⁴⁴⁶ Nicméně část Slezska drželi Habsburkové jako svá dědičná knížectví. Zde provedli rekatolizaci obdobně jako v jiných svých dědičných zemích.⁴⁴⁷ Nekatolíci z rekatolizovaných oblastí Slezska prchali do Lužice, kterou měl ve své správě saský kurfiřt. Tudíž pro exulanty

⁴⁴² Více viz: Jiřincová, 2016.

⁴⁴³ Jedná se o téma docela dobře zpracované. V obecné rovině můžu doporučit následující publikace (další literatura potom u konkrétních exulantských destinací): Bílek, 1882a; Bílek, 1882b; Mikulec, 2003; Odložilík, 1933; Štěříková, 2005; Bobková, 2001; Šindelář, 1968; Cranz, 2013; Líva, 1930; Ducreux, 1999; Ryantová, 2003.

⁴⁴⁴ Jsem si vědoma, že pojmy „emigrant“ a „exulant“ nejsou zcela totožné, přestože bývá v historiografii zvykem volně je zaměňovat. Jejich odlišení ale často závisí na osobní volbě člověka, protože pojem „exulant“ akcentuje věrnost zakázané konfesi, kdežto pojem „emigrant“ je mnohem obecnější. U lidí, kteří odcházeli v 17. století za hranice, by bylo nutné znát jejich osobní motivaci, což není vždy zcela zřejmé, jelikož obzvláště ve dvacátých letech se politická a náboženská motivace stírá. I v případě, že se konkrétních důvodů dopátráme, narážíme na problém určité sebestylizace; trend zdůrazňovat mučednictví exulantů. Zůstanu tudíž u v literatuře běžně užívaného zvyku používání obou pojmů vedle sebe, ačkoliv jsem si této jemné nuance vědomi (více viz: Ryantová, 2003, s. 17).

⁴⁴⁵ Kónya, 2001.

⁴⁴⁶ Více viz: Šindelář 1962.

⁴⁴⁷ Deventer 2013.

připadala v úvahu pouze mediátní knížectví jako jejich cílová destinace. Ale také ta pouze dočasně.

Když totiž roku 1676 vymřeli Piastovci, spadla i knížectví mediátní, tedy břeženské, lehnické a olešnické, České koruně. Celé Slezsko tak získali do svého držení Habsburkové, jmenovitě Leopold I.⁴⁴⁸ Místní nekatolíci nedostali žádné záruky náboženských svobod a později také čelili tlaku na restauraci katolicismu. Emigranti z Čech do Slezska přicházeli od dvacátých let a nejvíce jich přibýlo v padesátých letech, ale nejednalo se o nijak závratné počty.⁴⁴⁹

Polsko sice mělo katolického krále, ale místní šlechta dokázala své poddané před rekatolizací někdy ubránit, pokud chtěla. Půdu jim zde připravili již členové jednoty bratrské, kteří přehali z Čech po porážce prvního stavovského odboje roku 1548 a přes zákaz se zde usadili. Nejprůtažlivěji působilo Lešno, kde bratří ochraňoval hrabě Rafael Leszczyński. Lešenský exulantský sbor si jako jeden z mála dlouho udržel svou svébytnost, měl vlastní knihovnu, tiskárnu i archiv. K jeho působení se nám dochovalo nejvíce pramenů, které také historikové už léta využívají, vzhledem k působení odjakživa průtažlivé osoby Jana Amose Komenského.⁴⁵⁰

Nejlákavější destinací nekatolíků z boleslavského regionu ovšem zůstávalo luteránské Sasko. A to z několika příčin: geografická (a jazyková) blízkost, ale také fakt, že se jednalo o zemi protestantskou. Tento důvod ovšem nelze přeceňovat. Saský kurfiřt sice neodmítal náboženské exulanty, jen musel každý zvlášť zažádat o azyl a nechat sepsat svůj majetek. Ti nejbohatší, či aristokratičtí uchazeči se mohli dostat do kurfiřtského rezidenčního města do Drážďan, ostatní byli vybízeni k usazení se v jiných městech. Nejvýznamnější byly v tomto ohledu Pirna, Žitava, Freiberg. Když exulanti přicházeli do kurfiřtství, možná si představovali, že jdou do země náboženské svobody.

⁴⁴⁸ Leopold I. Habsburský (1640–1705) vládl v letech 1658–1705.

⁴⁴⁹ Štěříková, 2005, s. 73–76; Více o emigraci do Slezska nalezneme v případě 18. století, kdy patřilo toto území Prusku a pro náboženský exil tak šlo o mnohem zajímavější destinaci. Více viz např.: Štěříková, 2001; Štěříková, 1992; Dále k rekatolizaci Slezska: Deventer, 2003.

⁴⁵⁰ Štěříková, 2005, s. 92–98; Bidlo, 1900–1932; Bečková, 2009; Molnár, 1952. Na tomto místě zmíním i výběr z velmi bohaté literatury komeniologické. V první řadě od roku 1971 vydává Muzeum Jana Amose Komenského v Uherském Brodě periodikum *Studia Comeniana et Historica*, které se zdaleka neomezuje na působení tzv. učitele národů, ale od počátku otiskovalo cenné články především k ranému novověku. Nicméně Komenský zůstává také dle názvu a zaměření nejpodstatnějším tématem časopisu. Vyšlo také mnoho sborníků z komeniologických konferencí, ale také několik cenných monografií. Předložit kompletní seznam relevantní komeniologické literatury není docela dobře možné a vzhledem k zaměření studie ani nutné. O čemž svědčí každoročně vycházející bibliografie komeniologické literatury od Ústavu pro informace a vzdělání Národní pedagogické knihovny Komenského.

Jednotlivá nekatolická vyznání ale byla v dané době daleko od shody a mírového soužití. Kurfiřt Jan Jiří se velmi bál zavlečení kalvinismu do své země, kterou vnímal jako poslední výspu čistého luterství, a zápal, s jakým domnělé kalvinisty pronásledovat jeho dvorní kazatel Hoë, si v ničem nezadal s horlivými rekatolizátory v Čechách. (Nebo s falckým dvorním kazatelem Scultetem, aby výklad o vzájemné nesnášenlivosti kalvinisty nepatříčně nešetřil). Především příslušníci Jednoty bratrské se tak octli v podezření a pod tlakem na konverzi k luterství.⁴⁵¹ Zajímavý je příklad Johanngesengstadt. Roku 1651 začali měšťané z příhraničního českého městečka Blatná budovat obydlí pro sebe a své rodiny pro případ, že by nakonec rekatolizačnímu tlaku podlehl. První rodiny překročily hranice roku 1653, v následujících letech počet obyvatel rostl. Saský kurfiřt vznik města dodatečně schválil a s potěšením kvitoval záměr obyvatel pojmenovat novou obec po něm. V tomto příhraničním městečku je exulantská tradice dodnes živá.⁴⁵²

Starší historiografie měla mírný sklon počty exulantů přeceňovat. Uvědomme si ale následující skutečnosti. Emigrovat mohlo *de iure* pouze svobodné obyvatelstvo. Lhůty k prodeji majetku byly velmi krátké a nabídka vysoce převyšovala poptávku. K tomu, aby se člověk usadil a žil v nové zemi, potřeboval hotové peníze, kterých se v raném novověku dostávalo málokomu. Obvyklá platba dlužním úpisem emigrantům nepomohla. Ne každý byl také tak bohatý, aby vůbec mohl prodejem majetku zaopatřit sebe a svou rodinu a začít nový život v cizí zemi. Nezapomínejme na bariéru jazykovou a v případě Saska také na tlak k náboženské konformitě, který se od rekatolizace v Čechách příliš nelišil. Odchod do emigrace tak lidé vnímali povětšinou jako dočasné řešení a doufali v obrat štěstěny na poli třicetileté války. Když ten nenastal nebo se těžkosti exilu staly neúnosnými, většina z nich buď požádala o povolení k návratu a podrobila se předloženým podmínkám, nebo se vracela tajně či v doprovodu protivných armád.

4.5 Praktický průběh rekatolizace

Normativní prameny podávají vždy lehce zkreslující pohled. Většinou mluví o tom, jaké by věci měly být, ne jaké skutečně jsou. V případě rekatolizace máme

⁴⁵¹ Štěříková, 2005, s. 37–74; Bobková, 1998; Bobková, 1999; Hrejsa, 1947; Pescheck, 2001; Štěříková, 2004; Volf, 1910; Jiřincová, 2015; Svoboda, 2009; Loesche, 1923; Bednařík, Havelková, 1984; Bednařík, Kobuch, 1981; Ludger, 2014; Rezek, 1891; nejpodrobnější výčet literatury a pramenů k saskému exilu v 17. století podává Marie Ryantová (2003, s. 14–17).

⁴⁵² Štěříková, 2005, s. 43–52.

k dispozici mnoho dokumentů nařizujících určité chování nebo skutečnosti. Uvedení do praxe záleželo potom na úředníku, do jehož rukou byl primárně dekret určen.⁴⁵³ Již stručná charakteristika působení Karla z Lichtenštejna naznačila, že osobnost, která měla uvést dekrety do praxe, rozhodující měrou určovala jejich efekt. Stejně tak působily okolnosti, které se s časem a místem velmi měnily. Následující část předkládané práce se bude zabývat právě praktickou aplikací výše zmíněných nařízení. Důvodů, proč nebylo možné mandáty aplikovat striktně a okamžitě, mohu jmenovat několik. Kromě logického odporu a neochoty nekatolíků či čerstvých konvertitů také absenci policejního aparátu v dnešním slova smyslu, jehož funkci zde zastávali rychtáři se svými pomocníky, ale zdaleka nebylo v jejich silách prošetřit všechny podezřelé případy. Dosazení katolických úředníků také nemohlo být provedeno okamžitě, pokud se nekatolíci ve funkci působící přímo nezapletli do povstání, a muselo se tedy brát ohled na platné předpisy. Poměrně benevolentní přístup státu, který níže naznačím, mohl také působit na někoho jako projev určité slabosti než rozumného pragmatismu.⁴⁵⁴

Důvod je nasnadě. Ve shora uvedeném výkladu se toho čtenář o ženách příliš mnoho nedozvěděl. Když si prohlédneme výklad sestavený na základě mandátů a centrálních nařízení, nejen, že se nám proces rekatolizace jeví jako docela uniformní, ale ženy jako by v něm nehrály podstatnou roli. Ani jedno tvrzení nemůže být dále od pravdy. V následující podkapitole se budu zabývat právě praxí – nejen nařízeními, ale kdo, jak, s jakými výjimkami a omezeními je aplikoval; na jaké problémy narážel; jaké strategie volili nekatolíci, když se octli pod tlakem a s jakým úspěchem; kde a za jakých podmínek se postupovalo nekompromisně, a kde naopak musely úřady ustoupit; jakou roli hrál ten či onen úřad a tak dále.

Práce, které by se zabývaly prováděním restaurace katolicismu v praxi, nejsou příliš početné. Samozřejmě jde především o publikace, které se snaží postihnout proces hlouběji a často jsou lokálně omezené, protože popsat takto komplexně reformaci na území jednoho celého státu, není docela dobře možné. V první řadě se nadhozenému tématu nejvíce blíží úvodní studie v edici Jaroslavy Mendelové, která zpřístupnila

⁴⁵³ Už Jiří Mikulec ve své přehledové publikaci patřičně zdůraznil rozpor mezi teorií a praxí v prosazování rekatolizace, což na několika stranách rozvádí. Pokud se zaměříme na úzce související pobělohorské konfiskace (např. restitučních snah vracejících se emigrantů), tak jeho praktickou stránku rozebral Tomáš Knoz. Také ve světle jeho výkladu se celé dění jeví mnohem barvitěji a rozporuje představu, že se jednalo o homogenní a hladce probíhající proces.

⁴⁵⁴ Mikulec, 2005, s. 111–113.

dekrety rekatolizační komise pro Nové Město pražské.⁴⁵⁵ Přímo na ženy se autorka zaměřila ještě v jedné krátké studii, ale jedná se o velmi přehledový článek, jenž ve své stručnosti spíše předkládá témata k dalšímu zpracování.⁴⁵⁶ Práce Tomáše Václava Bílka a Antonína Gindelyho sice nejdou zdaleka do takové hloubky, ale jsou hodně konkrétní a podrobné, takže se do nich vešlo také mnoho o praktické aplikaci, strategiích nekatolíků pod tlakem, činnosti rekatolizační komise a dalších úřadů.⁴⁵⁷ Kniha Olgy Fejtové sice ukazuje spíše výsledky rekatolizace než tento proces jako takový, ale analyzuje do té doby nevyužité prameny a dotýká se hlavně přístupu jednotlivých konvertitů a katolíků ke své víře, proto ji také právě na toto místo můžeme zařadit.⁴⁵⁸ Z lokálně zaměřených prací je třeba na prvním místě vyzdvihnout dílo Jiřího Hrdličky o restauraci katolicismu v Jindřichově Hradci.⁴⁵⁹

4.5.1 Činnost rekatolizační komise

Začátek působení rekatolizační komise v Čechách nahlížím jako klíčový okamžik. Od této chvíle se rekatolizace provádí mnohem systematičtěji a je lépe zdokumentována. Rekatolizační (v dobové terminologii reformační) komise představovala orgán s širokým polem působnosti, který měl zajistit rychlé a úspěšné obrácení obyvatel Čech ke katolické víře. Zpracování její agendy považuji za přínosné pro tuzemskou historiografii také proto, že přístup a postup komisařů víceméně kopírovaly další instituce. Jinými slovy, činnost komise do určité míry charakterizuje proces obnovy katolického „náboženství“ jako takový.

Nejdůležitější podklady pro tuto část práce představují dopisy reformační komise vydané roku 1908 Antonínem Podlahou a následující práce stejného autora z roku 1915.⁴⁶⁰ Dále edice dekretů rekatolizační komise pro Nové Město pražské a další materiály z Národního archivu, uložené ve fondu Stará manipulace, a z fondu Knihy

⁴⁵⁵ Mendelová, 2009a, s. 6–27.

⁴⁵⁶ Přesto se ale v našem prostředí jedná o víceméně jediný pokus o zpracování role žen v rekatolizaci: Mendelová, 1996.

⁴⁵⁷ Bílek, 1882b; Gindely, 1894.

⁴⁵⁸ Fejtová, 2012.

⁴⁵⁹ Hrdlička, 2013.

⁴⁶⁰ Podlaha, 1908. Jedná se o dva vydané svazky dopisů, které se nacházejí ve fondu Pražského arcibiskupství v Národním archivu. Jde pouze o dopisy odeslané, ale jelikož se často vyjadřují k obdržným žádostem či stížnostem, není velkým problémem představit si druhou stranu korespondence. Dále: Podlaha, 1915.

dekretů uložených ve fondu rukopisů v Archivu hlavního města Prahy.⁴⁶¹ Rekatolizační komise byl císařem pověřený orgán, který měl za úkol především dohlédnout na praktickou aplikaci náboženských mandátů v Čechách.⁴⁶² Vrchními komisaři se staly čtyři osoby: nejvyšší sudí apelačního soudu Fridrich z Talmberka; nejvyšší písař, Kryštof Vratislav z Mitrovic a dále Jaroslav Bořita z Martinic. Jako zástupce církve byl vybrán pražský arcibiskup, kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu. Tito muži pracovali, jak ukazuje korespondence komise, unisono, jen několik dopisů vydává Martinic sám jménem všech, zřejmě z důvodu indispozice nebo nepřítomnosti ostatních.⁴⁶³ Do jednotlivých krajů pak vysílali subdelegáty, neboli krajské komisaře. První pověřující dopis pro tyto zástupce máme z října roku 1627.⁴⁶⁴ Dopisem odeslaným den předem se informují krajští hejtmané, že mají být určeným subdelegátům ve věci rekatolizace nápomocni a musí s nimi plně spolupracovat.⁴⁶⁵ Nevíme přesně, kde začínaly a končily hranice pravomocí té které instance, ani jak probíhala jejich spolupráce. Jediný doklad určité neshody se dochoval při vyhotovování zprávy o stavu náboženství, kdy si hejtmané s očividnou hořkostí stěžovali, že má být do Prahy zasílána duplicitní zpráva od nich i od krajských komisařů.⁴⁶⁶ Komise ovšem na vyhotovení zprávy od obou instancí trvala, mohlo se jednat i o určitý kontrolní mechanismus. Nedochovala se žádná další zmínka o kompetenčních sporech mezi krajskými komisaři a příslušníky krajské samosprávy. Což neznamená, že k nim nedocházelo, ale s největší pravděpodobností nedosáhly takové intenzity, aby je centrální úřad musel řešit. V pověřujících dopisech se kromě obecné instrukce o udělení plné moci ve věci provádění rekatolizace nedočteme nic o konkretizaci těchto pokynů. Ostatně ani centrální komise jako taková neměla pravomoci vyměřeny nijak specificky, ale vždy se snažila o dodržení platných právních předpisů a vyhýbala se přímému zasahování do jurisdikce místní samosprávy.

Rekatolizace nebyla homogenním procesem, prováděla se ve vlnách ovlivněných vnitropolitickou i zahraničně politickou situací.⁴⁶⁷ Ve dvacátých letech

⁴⁶¹ Mendelová, 2009b; Národní archiv, fond Stará manipulace (dále jen NA, SM); Archiv hlavního města Prahy, fond Sběrka rukopisů ((dále jen AHMP, SR), 162–1635 kniha dekretů, sign. 744; AHMP, SR, 1606–1631, sign. 744a.

⁴⁶² Catalano, 2008, s. 307.

⁴⁶³ Podlaha, 1908, s. I–IV.

⁴⁶⁴ Podlaha, 1908, s. 51–53.

⁴⁶⁵ Podlaha, 1908, s. 48–50.

⁴⁶⁶ Podlaha, 1908, s. 234–235.

⁴⁶⁷ Více k lokálním rozdílům např.: Čáňová, 1980.

ovlivňovalo geografické zacílení a intenzitu rekatolizačního tlaku dění na poli třicetileté války. Koncem dvacátých let se církev především pod vedením kardinála Harracha snažila přejít od represivních prostředků k pozitivní motivaci a k reformě duchovní činnosti.⁴⁶⁸ Zde reformátoři mnohdy naráželi na nedostatek laického kněžstva, jak ukazují i zkoumané dopisy.⁴⁶⁹ Kolem roku 1627 má komise jasný úkol – zanalyzovat náboženskou situaci v Čechách. Až do roku 1629 se ale sepsání kompletní zprávy mapující náboženství v Čechách odeslat císaři nepodařilo.⁴⁷⁰ Komisařům se do ruky dostalo mnoho dílčích zpráv z různých regionů, ale nikdy ne všechny. Zde museli spoléhat jak na své subdelegáty, tak na ochotu krajských hejtmanů ke spolupráci. Zprávu o stavu náboženství si nepředstavujeme jako jmenovitý seznam všech poddaných a svobodných obyvatel katolického a nekatolického vyznání. Takové seznamy jsou až záležitostí pozdější.⁴⁷¹ Šlo spíše o popis stavu farní sítě a konkrétně se vyžadovala jména nekatolíků pouze v případě vdov, sirotek, jejich poručníků a osob vyššího stavu nebo výše postavených úředníků.⁴⁷²

Kromě zmapování stavu tedy rekatolizace v této době cílila právě na výše uvedené osoby. Ačkoliv mandát, kterým se z Čech vypovídala nekatolická šlechta, byl vydán už v červenci roku 1627,⁴⁷³ ještě v roce 1629 se mnoho evangelických aristokratů v Čechách nacházelo a situace se zcela nevyřešila ani v letech pozdějších. Podobný stav můžeme sledovat v případě nekatolických úředníků. Zpočátku si komise stěžuje na to, že ve funkci stále působí nekatoličtí hejtmané.⁴⁷⁴ Postupem času ale buď nekatolíci ze svých funkcí mizí, nebo zůstávají na svých místech, ale mezitím konvertovali. Dále už se setkáme pouze s výtkami pro liknavost hejtmanů, se kterou trpí ve svěřených oblastech nekatolíky, a na to konto je zpochybňována opravdovost jejich katolického přesvědčení.⁴⁷⁵ Ještě roku 1627 se nacházeli nekatolíci také v úřadu České komory.⁴⁷⁶

⁴⁶⁸ Catalano, 2008, s. 309.

⁴⁶⁹ Podlaha, 1908, s. 241–242.

⁴⁷⁰ Ještě 11. července 1629 se císaři omlouvají, že takto učinit nemohli a žádný další dopis už s příloženou zprávou nemáme (Podlaha, 1908, s. 192–194).

⁴⁷¹ Pazderová, 2005. Ačkoliv na regionální úrovni se soupisy obyvatel podle víry nacházejí už ve 20. letech. (Některé vydala: Čáňová, 1973; jiné dílčí seznamy se nacházejí ve fondu Stará manipulace).

⁴⁷² Podlaha, 1908, s. 99–100.

⁴⁷³ Více viz Mikulec, 2005.

⁴⁷⁴ Podlaha, 1908, s. 66–67.

⁴⁷⁵ Tamtéž, s. 143–147.

⁴⁷⁶ Tamtéž, s. 15–16.

Komisaři za to úřad pokárali a nařídili, aby dotčení buď ihned konvertovali, nebo aby byli propuštěni a na jejich místo přijati katolíci. Podobná stížnost se už ale později neopakuje. Jinak tomu je s nekatolickými úředníky na panstvích většinou katolických vrchností. Zde si komise stěžovala po celou dobu své působnosti, často opět zpochybňovala horlivost daného pána nebo paní pro katolickou věc, když trpí nekatolické úředníky.⁴⁷⁷ Tyto výtky nejen že do roku 1629 nemizí, podobné stížnosti nacházíme ještě mnohem později a víme o nich i z jiných zdrojů. Albrecht z Valdštejna si po celou dobu své působnosti držel na panství nekatolického správce.⁴⁷⁸ Ještě v padesátých letech se dozvídáme o tom, že na katolických panstvích tyto osoby působí.⁴⁷⁹ Logická úvaha nás vede k tomu nezpochybňovat po vzoru komisařů katolické přesvědčení vrchnosti. Schopný úředník byl ve všech časech velmi ceněným zbožím nepostradatelným pro prosperitu svěcené oblasti. Nehledejme nic zvláštního v tom, že i upřímně věřící katolík se nerad takového správce zbavoval na základě odlišné konfese, pokud byl s jeho prací jinak spokojen.

Další důležitou součástí agendy komise představoval pokyn vyhledat a zajmout nekatolické kněží. Patent, kterým se z českého království vykazovali duchovní jiného než katolického náboženství, vyšel už roku 1624,⁴⁸⁰ nicméně ještě dlouho poté představovali tzv. predikanti především v pohraničních oblastech problém. Dochovalo se mnoho dopisů komisařů, v nichž (pravděpodobně po předcházejícím udání) vytýkají vrchnosti nebo správčům panství, že na svěceném území trpí přítomnost predikantů nebo že je nevyhledávají příliš aktivně. Pokyny byly vždy shodné – nekatolické kazatele najít, zajmout a odeslat do Prahy.⁴⁸¹ Další prohřešek přicházel ve chvíli, kdy někdo poskytl takovému nekatolickému duchovnímu přístřeší a stravu. Za „přechovávání predikanta“ padaly tvrdé tresty bez ohledu na pohlaví či stav. Většinou komise nařizovala pro provinilce žalář, samotku o chlebu a vodě a také katolický katechismus, po kterém měla následovat buď konverze, nebo v některých případech i vyhnání z obce.⁴⁸²

⁴⁷⁷ Tamtéž, s. 92–93 nebo 133–134.

⁴⁷⁸ Čáňová, 1980 s. 22–29.

⁴⁷⁹ Viz např.: Pazderová, 2005.

⁴⁸⁰ Mikulec, Vlnas, Čornejová, Kaše., s. 92–98.

⁴⁸¹ Např. Podlaha, 1908, s. 136–137.

⁴⁸² Podlaha, 1908, s. 167–168.

Další, na koho se ústřední orgány zaměřovaly, byly vdovy a sirotci, případně poručníci sirotků. V druhém případě se zdála situace jasná – žádný nekatolík nesměl být poručníkem a žádný sirotek nesměl opustit zemi.⁴⁸³ To znamenalo, že pro osiřelé nedospělé osoby neexistovala možnost emigrace a musely konvertovat. Povolení k odchodu do exilu se jim dostalo až ve chvíli, kdy dosáhly plnoletosti. Komise některé sirotky zjevně se připravující na odchod do zahraničí upomínala, že o jejich plnoletosti pochybuje a měly by ji písemně doložit, jinak musí zůstat a konvertovat.⁴⁸⁴

Jiná situace nastala v případě vdov. Ty požívaly v českém státním právu poměrně specifického postavení. Na rozdíl od panen a provdaných žen mohly legálně disponovat s movitým i nemovitým majetkem.⁴⁸⁵ Ferdinand II. vydal patent, kterým se termín, ve kterém je nutno konvertovat nebo emigrovat, prodloužil všem vdovám k roku 1629. V některých případech byl i tento termín odkládán.⁴⁸⁶ Osoby, které ale chtěly této výjimky využít, musely splňovat určité předpoklady, jinak se nemohly císařského mandátu dovolávat. Sem patřil příslib budoucí konverze a za tím účelem také vyučování se v katolické víře. Dále také nesměla vzniknout žádná pochybnost o příznivém naklonění katolickému náboženství, jakou mohlo vyvolat například stýkání se s nekatolíky, absence na bohoslužbách, zaměstnávání nekatolického služebnictva či úředníků a negativní postoj ke katolictví obecně. Pokud komise v chování dané ženy shledala tyto nedostatky, císařský pardon se na ni nevztahoval a byla vybízena k okamžitému opuštění země nebo konverzi.⁴⁸⁷ Vypracování jmenovitých seznamů vdov a sirotků mělo především za účel dané osoby lépe kontrolovat a hlídat.

Prvotním cílem všech rekatolizačních opatření byla konverze obyvatel. Jejich emigrace představovala pouze nežádoucí vedlejší efekt. Z ekonomického hlediska je zcela jasné, proč si vrchnost nepřála odchod obyvatel do exilu. V pohraničních oblastech se vlivem existence četných obchodních i osobních vazeb fungujících bez ohledu na zemskou hranici při obracení obyvatel nepřístupovalo k nejtvrdějším metodám, protože pro zdejší lidi nebylo vystěhování žádnou tragédií.⁴⁸⁸ Pominout nemůžeme ani

⁴⁸³ Podlaha, 1908, s. 93–94.

⁴⁸⁴ Podlaha, 1908, s. 103.

⁴⁸⁵ Více o právním postavení vdov viz Kozáková, 1926; dále výklad v příslušné kapitole předkládané práce.

⁴⁸⁶ Podlaha, 1908, s. 167–169.

⁴⁸⁷ Podlaha, 1908, s. 120–121.

⁴⁸⁸ Čáňová, 1980, s. 16.

morální stránku problému. Ferdinand II. proslul svou hlubokou oddaností katolické víře, která, ač byla v duchu raně novověkého étosu s politikou provázána, nemůže být v žádném případě považována pouze za ikonickou vlastnost dobrého katolického panovníka. Ferdinand se osobně cítil zodpovědným za duše svých poddaných a každý emigrant znamenal ztracenou ovci.⁴⁸⁹ Ve stejném duchu smýšleli jistě alespoň někteří ze šlechticů a katolických duchovních zodpovědných za provádění rekatolizace. Od emigrace tak obyvatele všech stavů odrazovali.

V případě návratu exulantů ale komise vydávala zcela jasná nařízení, jak s nimi naložit. V zásadě se mohlo jednat o dva případy. Daná osoba si zažádala o povolení k návratu, či přišla zpět potají.⁴⁹⁰ Žádosti se posuzovaly velmi individuálně a byly dvojího typu. Žádalo o povolení k návratu natrvalo, nebo chtěl daný exulant pouze dočasně zpět vyřídit si nějaké záležitosti. Druhý typ býval komisí ve sledovaném období vyhodnocován veskrze negativně, protože rekatolizační mandáty jasně stanovovaly, že pro vyřizování pohledávek má být určen katolický zmocněnec. Pokud přeci jen došlo k povolení návratu, pak pouze na určitou dobu a v průběhu této doby měla obvykle daná osoba docházet na katolický katechismus.⁴⁹¹ Jiří Mikulec se domnívá, že v mnoha případech můžeme ale tuto zásadu považovat za jisté kliše, které navrátilce ignoroval. Jednak proto, že kapacity pro vyučování všech do země přicházejících osob nedostačovaly. Zadruhé, pokud se člověk vracel na dobu vyměřenou tak, aby stihl vyřídit, proč přišel, jen největší poctivec by do toho období vměstnal ještě cestu na arcibiskupství zažádat o instruktora, přičemž schůzka s ním se do odjezdu vůbec nemusela stihnout.⁴⁹²

Individuální přístup k těmto žádostem výstižně dokumentuje dopis z 24. června 1629, v němž komise komentuje právě jednotlivé případy. Alžbětě Střelové zde například návrat povolen nebyl, protože se prý snaží jen vloudit zpět pod falešnou záminkou, kdežto žádost jiných čtyř žen o vstup do země a možnost vyučení se v katolické víře považují za upřímnou a návrat jim tudíž povolují, pokud dodrží slib a

⁴⁸⁹ Více o zbožnosti Ferdinanda II., např. Pörnter, 2001; Bireley, 1999; Correthová, 2013.

⁴⁹⁰ Jiří Mikulec uvádí, že potajmu navrácení emigranti mohli v některých případech bez problému v zemi existovat i několik měsíců, protože stát disponoval jen velmi malou schopností prošetřovat a vyhledávat podezřelé osoby (Mikulec, 2005, s. 138).

⁴⁹¹ Podlaha, 1908, s. 185–188; s. 249.

⁴⁹² Mikulec, 2005, s. 135.

vyhledají katolického duchovního, který je bude ve víře instruovat.⁴⁹³ Podmínky pro udělení povolení k návratu se jevily obdobné jako u prodlužování lhůt: katechismus, pozitivní přístup ke katolicismu a příslib konverze. Důležitý byl i onen kladný přístup k římské víře. V první řadě nesměl navrátilcec nijak propagovat svou zakázanou víru, ale také nesměl být přistižen, jak napomáhá či jen doporučuje emigraci jiným. Obecně pobízet nerozhodné k opuštění země považovala reformační komise za závažný přečin.⁴⁹⁴ Zcela jiný případ představovali emigranti, kteří se vrátili bez povolení. S těmi se nakládalo velmi přísně. Komise instruovala vrchnost, aby vracející se emigranty vyhledávala a zajímala. Postup byl v jejich případě stejný jako u velmi zatvrzelých nekatolíků. Zde padaly tvrdé testy pro osoby obou pohlaví a všech stavů. Měšťané měli být vězněni o chlebu a vodě na samotce. Vpuštěn k nim byl pouze katolický duchovní, který je pravidelně docházel vyučovat a pokud se do určité časové lhůty provinilci neobrátili, měli být vyhnáni (někdy komisaři přímo vybízí k vypráskání bičem z města).⁴⁹⁵ Nemáme informace o tom, jak taková výuka náboženství probíhala. Tedy zda dotyčný věděl, že stačí chvíli vydržet a pak bude propuštěn, nebo zda měl právo se domnívat, že ho budou ve vězení držet, dokud přeci jen nekonvertuje. V případě osob vyššího stavu se z přímého nařízení císaře neudílely tak přísné tresty. Tito provinilci měli být odvezeni na Pražský hrad a uvězněni v Bílé věži – šlo spíše o domácí vězení; po určitou dobu se také vyučovali katolickému náboženství, a pokud odmítli konverzi, z českého království byli vypovězeni pod pokutou ztráty cti a hrdla.⁴⁹⁶ Později se (z návrhu komisaře z Martinic) užívalo stejného prostředku pro osoby vyššího stavu, které jednoznačně odmítaly konverzi i emigraci.⁴⁹⁷

Pro poddané volba mezi konverzí a emigrací neexistovala. Vrchnost zodpovídala za jejich včasné obrácení a za tímto účelem ji také komisaři hojně napomínali. Často nabízeli „vojenskou nápomoc“. Někde se zdá být tato nabídka myšlená vážně, bez ironie.⁴⁹⁸ Jindy vyznívá zcela otevřeně jako hrozba.⁴⁹⁹ Taková „vojenská nápomoc“

⁴⁹³ Podlaha, 1908, s. 185–188.

⁴⁹⁴ AHMP, SR, Kniha dekretů 162–1635, fol. 25–26.

⁴⁹⁵ Podlaha, 1908, s. 82–83.

⁴⁹⁶ Podlaha, 1908, s. 232–240.

⁴⁹⁷ Podlaha, 1908, s. 210–213.

⁴⁹⁸ Doslova: „pakli by ani to nepostačilo, anebo že byste se nějakého snad jejich pozdvižení obávali, tehdy jen o tom nám brzy napište, my hned jistý počet lidu válečného Vám ku pomoci a přísnému těch vzpurných a bouřlivých lidí poddaných strestání a k víře svaté katolické přivedení tam vypravíme,“ (Podlaha, 1908 s. 161–162).

skutečně představovala pro ekonomickou prosperitu panství značné ohrožení. Jednalo se o ubytování posádky na daném území, kde vojáci žili na náklady poddaných. Ti nejen, že takto přicházeli o zásoby potravin, což při dlouhodobém pobytu vojska mohlo mít zničující efekt, dále byli také vystaveni všem excesům, jakých se může dopouštět vojsko na civilním obyvatelstvu. Jedinou cestu, jak se nežádoucích nájemníků zbavit, představovala konverze celé obce. Vojenskou posádkou nebyli ohroženi pouze poddaní liknavé či bezmocné vrchnosti, ale také měšťané královských měst. Například obyvatelé Mladé Boleslavi komisaře opakovaně žádali, aby je přítomnosti milicí zbavili. Žádosti se ale nevyhovělo s odůvodněním, že v přístupu měšťanů ke katolické víře se zatím neshledala žádná podstatná změna.⁵⁰⁰

Z dopisů komise také vyplývají překážky, jaké brzdily proces rekatolizace v tomto období. O přítomnosti nekatolických duchovních už řeč byla. Druhý problém naopak představoval kritický nedostatek světského kléru. Vrchnost i měšťané v komunikaci s komisí často poukazují na to, že není možné, aby se obyvatelé na daném území obrátili, když jim nemá kdo kázat, kdo je vyučovat a nejbližší funkční kostel se nachází příliš daleko. Nešlo o výmluvu, stav farní sítě na konci dvacátých let nepůsobil v žádném případě uspokojivě.⁵⁰¹ Komisaři v odpovědi vyjadřují přesvědčení, že se situace v brzké době zlepší, protože nově zakládané kněžské semináře ponesou své ovoce, ale prozatím doporučují požádat o výpomoc otce z Tovaryšstva Ježíšova. Vždy uvádějí konkrétně, na kterou kolej se má vedení města či daný pán obrátit.⁵⁰²

Kromě neochoty krajských hejtmanů a vrchnosti při uvádění rekatolizačních nařízení do praxe se také komisaři potýkali s přílišnou šíří vlastní agendy. Je zcela logické, že zvláště při snaze o zachování individuálního přístupu ke každému případu bylo obrácení *všech* obyvatel Čech úkolem neúměrně rozsáhlým pro čtyři muže, z nichž každý se věnoval ještě svému vlastnímu úřadu. A tak docházelo k podobným případům

⁴⁹⁹ „kteří by pak z lidí poddaných, na gruntech, vzpurní býti chtěli, tehdy pány jejich v tom, aby oni takový svý poddaný všecky v dobrým řádu a poslušnosti zdržeti a je raději skutečným a upřímným přičiněním svým k též pravé sv. katolické římské víře přivést pomohli, než-li by váhavostí svou k tomu, aby lid vojenský na grunty jich k ztrestání těch urputných a bezbožných poddaných položen byl a tak při tom i k vlastní škodě a záhubě svý příčinu dali,“ (Podlaha, 1908, s. 180–182).

⁵⁰⁰ Podlaha, 1908, s. 9–12.

⁵⁰¹ Čáňová, 1985.

⁵⁰² Podlaha, 1908, s. 241–242.

jako u jistého Karla Kustoše, který přislíbil konvertovat do čtrnácti dnů a až po půl roce mu komise vytýkala, že tak doposavad neučinil.⁵⁰³

V souvislosti s rekatolizací se vynořily také ne zcela čestné praktiky, které činnost úřadů znesnadňovaly. Ta nejpalčivější souvisela se zpovědními cedulkami. Každý, kdo se prohlašoval za katolíka, musel se prokázat cedulkou od svého zpovědníka. Zde se ale nacházel určitý prostor pro manipulaci. V první řadě zde někteří podnikaví faráři našli snadnou příležitost k vlastnímu obohacení a vydávali cedulky za úplatu bez nutnosti zpověď vykonat.⁵⁰⁴ Zadruhé se také objevovaly padělky různé kvality. Na tuto situaci reaguje hned několik dopisů. V první řadě bylo důležitější vypátrat původce plagiátů než trestat osoby jimi se prokazující. Tak radili komisaři krajským subdelegátům na Žatecku a Rakovnicku, aby nejprve situaci prošetřili, vypátrali zdroj, a pak teprve cokoliv podnikali proti provinilcům. O rok později ale chtěli viníky rovnou trestat ztrátou desetiny majetku.⁵⁰⁵

Poslední jmenované řešení reagovalo na jinou situaci, se kterou se komisaři museli vypořádat. Stávalo se, že ještě nezletilým dětem odešli rodiče do emigrace a zanechali je tak bez prostředků. Děti bývaly vychovány v katolické víře, ale v případě dívek si komisaři stěžují, že zůstávají bez zaopatření a bez možnosti dobře se vdát. V červenci roku 1629 tedy přednesli císaři návrh (který během toho roku několikrát zopakovali), aby pro takové případy mohli využít klášter benediktinek u sv. Jiří a pro zaopatření dívek by se použily finance získané z pokut udělených těm, kteří se prokazují falešnou cedulkou. Tedy onou desetinou majetku provinilcům zabavenou.⁵⁰⁶

Z výše uvedeného už částečně vyplývá, jak vypadala agenda reformační komise. V první řadě šlo o napomínání ke slíbené či nařízené konverzi a dále o výzvy k větší aktivitě při obracení obyvatel v případě vrchnosti. Tyto dopisy tvoří naprostou většinu. Potom také předvolání do Prahy. Zde si komisaři přejí vidět konkrétní osoby za účelem výslechu. Téměř nikdy se neuvádí důvod k osobnímu setkání. Můžeme předpokládat, že se jedná o zatvrzelé nekatolíky; o osoby, jejichž katolictví je diskutabilní nebo které mají zodpovědnost za jiné nekatolíky ve své rodině či v rámci své jurisdikce. Stejně tak obtížně řešitelné případy predikantů, vracejících se emigrantů nebo zcela zatvrzelých

⁵⁰³ Podlaha, 1908, s. 164–165.

⁵⁰⁴ Nešpor, 2009, s. 140.

⁵⁰⁵ Podlaha, 1908, s. 138–140; 147–149, 205–206.

⁵⁰⁶ Podlaha, 1908, s. 205–206.

nekatolíkům měla místní samospráva jako konečné řešení nařízeno odeslat k výsledku přímo před komisi do hlavního města.

Další skupinu dopisů a dekretů tvoří různé pokyny dané místním samosprávám, krajským hejtmanům nebo subdelegátům. Někdy zasílají komisaři instrukci z vlastního rozhodnutí, jindy reagují na konkrétní situaci, a v některých případech si daná instituce nebo úředník poučení přímo vyžádali. Ve většině případů se komise odvolává na pravomoc udělenou císařem; připomíná, že ve věci rekatolizace má jeho milost přímo zastupovat. Na jiném místě se zdá, že komisařům bylo umožněno vydat instrukci odlišnou od té královské, a to v případě prodlužování termínů konkrétním osobám, navzdory oficiální centrálně dané lhůtě.

Nejdůležitějším rysem, kterým se činnost komise vyznačovala, byl v zásadě individuální přístup. Lze říci, že tento rys charakterizoval rekatolizaci jako takovou. Existovala obecně platná pravidla a centrálně vydávané mandáty, ale pokud se jednotlivé osoby odvolaly, jejich žádosti se posuzovaly jednotlivě a velmi těžko (a s určitou rezervou) můžeme typizovat posuzování těchto žádostí. Toto se projevilo už u udělování povolení k návratu různým emigrantům. Tento rys se projevuje také ve snaze odpovídat vždy osobně, předvolávat si a vyslechnout vždy konkrétní zúčastněné jednotlivce (nikoliv například jednoho člena domácnosti nebo zástupce obce). V pozdějších letech toto se ukáže také při sestavování jmenovitých seznamů všech obyvatel včetně poddaných, žen a někdy i dětí podle jejich víry nebo podle účasti na zpovědi.

Komise měla od císaře dost rozsáhlé pravomoci, ale snažila se nikdy se neprotivit platné legislativě na jedné straně a na druhé straně úzkostlivě dbala na to, aby se odlišná konfese sama o sobě nestala příčinou pro perzekuci ze strany úřadů nebo dokonce sousedů a jiných rodinných příslušníků. Důvod k určité penalizaci pak představovalo pouze porušení lhůty vyměřené k obrácení nebo emigraci. Jinými slovy, dokud určité sobě nevypršely mandáty dané, či komisí osobně prodloužené lhůty, jeho majetek byl nedotknutelný a komisaři neváhali zakročit v její prospěch. Tak se například tázali v dopise z 31. října 1628, proč byl jistě Kateřině Křovíčkové udělen jiný termín než ten, který platil pro všechny vdovy.⁵⁰⁷ Do tohoto data nesměl nikdo na paní Kateřině v dané věci nic vymáhat. Rekatolizace očividně také vybízela podnikavce,

⁵⁰⁷ Podlaha, 1908, Dopisy, s. 123.

aby si vyřizovali své osobní účty nebo se na účet skutečných či jen domnělých nekatolíků obohacovali. Ani zde neváhala komise intervenovat, jak ukazuje případ jisté vdovy po lékárníkovi ze Slavkova z 20. června 1628, jejíž případ nařizují znovu důkladně prošetřit.⁵⁰⁸ Ačkoliv komisaři apelují na vrchnost, aby se postarala o konverzi a katolické vzdělání svých poddaných, neupírají pánům práva, která jim náleží. Tak například v dopise z 13. března roku 1629 se nařizuje uvědomit Karla staršího ze Žerotína,⁵⁰⁹ že jedna jeho poddaná zneuctila svátost oltářní, a ač se jedná o tak závažné provinění, pro které nesmí uniknout soudnímu řízení, připomíná se zde právo vrchnosti poddanou osobně či v pověření zastupovat.⁵¹⁰

Ve většině případů komise jednala přísně, ačkoliv nalezneme také známky lidštějšího přístupu. Například jednomu vojáku z Karlových Varů se v dopise ze 17. listopadu 1627 dovoluje, aby si k ošetřování přivedl svou sestru, ačkoliv jde o nekatolíčku.⁵¹¹ Na jiném místě v dopise z 2. září 1627 komisaři líčí bídu královských měst císaři a navrhují opatření, kterými by se mělo městům ulevit. Například aby pokuty vybírané od emigrantů nešly do královské pokladny, ale do rozpočtu měst, aby císař odpustil provinění z doby povstání konvertitům a jiné.⁵¹²

Jako další charakteristický rys přístupu komisařů můžeme jmenovat snahu zkoumat konvertity a jejich vytrvalost. Obrácení se pouze pro formu v žádném případě nestačilo.⁵¹³ Samotná konverze neměla být cílem rekatolizace, ale pouze začátkem cesty. Kdo si myslel, že pouhým přihlášením se ke katolické víře, jednorázovým vykonáním zpovědi a odevzdáním cedulky má úřady z krku, ten se spletl. Ti, kdo přislíbili konverzi nebo o sobě prohlašovali, že jsou katolíci, byli komisí často vyzýváni, aby tuto skutečnost dokázali předložením zpovědní cedulky nebo vysvědčením od faráře.⁵¹⁴ V jiném dopise ze 4. dubna 1629 je jistý Jindřich Mírek ze Solopisk obviněn (bez bližší specifikace), že se nechová jako správný katolík. Komise si jej předvolává do

⁵⁰⁸ Podlaha, 1908, s. 68.

⁵⁰⁹ Karel starší ze Žerotína (1564–1636) byl moravský šlechtic, člen a podporovatel Jednoty bratrské známý svou snahou vyhnout se radikalizaci obou směrů. Také on se ale přes věrnost projevenou císaři v době povstání dostal v průběhu rekatolizace do problémů. Více viz např.: Knoz, 2008; Knoz, 2001; Odložilík, 196.

⁵¹⁰ Podlaha, 1908, s. 156–157.

⁵¹¹ Podlaha, 1908, s. 126–127.

⁵¹² Podlaha, 1908, s. 42–45.

⁵¹³ Podlaha, 1908, s. 103–104 nebo 163.

⁵¹⁴ Podlaha, 1908, s. 154–156.

Prahy, kde si o tom spolu promluví a s sebou si má vzít hlavně vysvědčení svého faráře a doklad o vykonané zpovědi.⁵¹⁵ Pravděpodobně při podobných pohovorech nikdo nezkoumal opravdovost katolického přesvědčení, ale šlo spíš o vyjasnění vzorců chování, kterými by se katolík měl řídit. Rozhodně by neměl opomíjet konání katolických bohoslužeb, trpět nekatolické služebnictvo, mluvit nepřekně o katolické víře a v ideálním případě by měl aktivně působit na své případné nekatolické známé a rodinné příslušníky. Podobu vysvědčení od faráře dobře známe, ale spíše z let pozdějších, jelikož každá žádost o setrvání v zemi bez nutnosti konverze, o prodloužení termínu nebo vymanění se z nařčení z kacířství jím bývala podložena. Ty osoby, o jejichž konverzi se nepochybovalo, se ale stávaly platnými obyvateli se vším všudy. Často komise výslovně apelovala na města, aby konvertitu (ať už šlo o místního nebo vrátivšího se emigranta) přijala mezi sebe a nekladla mu žádné další překážky.⁵¹⁶

Další okruh dopisů komise tvořily odpovědi na žádost k prodloužení lhůty určené pro konverzi. Ačkoliv jsem již uvedla, že se jednotlivé případy posuzovaly individuálně, přesto můžeme vysledovat určitý trend, a to na základě důvodů, které žadatelé (a především žadatelky) pro nutnost delšího pobytu v zemi udávali. Nejčastěji se udělovaly výjimky tehdy, když žadatel uvedl, že se pilně vyučuje v katolické víře (velmi pravděpodobně tuto skutečnost také musel doložit vysvědčením od faráře), ale stále se necítí na konverzi vnitřně připraven. Zde záleželo pravděpodobně na několika faktorech: pohlaví, věku, vysvědčení od faráře a dosavadnímu chování dané osoby. Bohužel, komisaři ne vždy uvádí přesné důvody pro vyhovění či zamítnutí žádosti. Často odbývají záležitost prostým sdělením, že dané osobě se lhůta prodlužuje.

Dalším důvodem mohl být vysoký věk či nemoc, která znemožňovala emigraci, případně péče o jiné příslušníky rodiny, která stejně jako onemocnění ztěžovala soustředění se na katechismus. Zde si komisaři osvojili veskrze lidský přístup. Na druhou stranu, ne vždy výmluva na nemoc prošla. Takovým případem je dopis z 26. prosince 1629 Humprechtu st. z Chudenic, v němž ho komisaři nabádají, aby již konečně přiměl ke konverzi Alžbětu Kaplířovou, která se dle komise „vymlouvá“ na nemoc. Z tónu dopisu usuzuji, že o její nemoci nejsou komisaři nijak pevně přesvědčeni, a dále píší, že i kdyby nemocná skutečně byla, tak právě osoby nemocné a

⁵¹⁵ Podlaha, 1908, s. 163.

⁵¹⁶ Podlaha, 1908, s. 15–16.

blízké smrti o to víc potřebují jistotu spásy duše, a tudíž právě jako nemocná by měla dbát na příslušnost ke správné víře.⁵¹⁷

Ale v mnoha případech se žádostem nevyhovělo. Někdy komisaři bez okolků odůvodnění žadatelů odmítli, jako například v dopise ze 4. května 1629, kdy omluvu Jana Jiříka Kubíka z Poříčan označují za „jalové výmluvy“ a jako takovou ji odmítají.⁵¹⁸ Nařizují mu konverzi ještě téhož dne, kdy dopis přijal. Na přijetí žádosti o prominutí či prodloužení termínu se příliš nevyplácelo spoléhat. Lhůta totiž dále běžela a ti, kdo se pro emigraci nakonec rozhodli, nemuseli stihnout před odchodem vše včas zařídit.

V každém případě musel žadatel či žadatelka příslibit, že ke katolické víře časem přistoupí, svolit k vyučování a nebudit žádné pohoršení. Pokud si tedy přál dále pěstovat evangelickou víru, pak velmi potají. Jakékoliv udání mohlo platnost výjimky zrušit. Je přinejmenším zajímavou otázkou, na kterou pravděpodobně nikdy odpověď nedostaneme, jak se po morální stránce lišila nominální konverze od (stejně neupřímného) příslibu a docházení na katolický katechismus. Ale musíme mít stále na paměti, že stejně jako emigranti, kteří v zahraničí do konce třicetileté války doufali ve změnu poměrů, tak i nekatolíci v Čechách smýšleli podobně a hráli, tak říkajíc, o čas.

Komise přirozeně nejednala s každým stejně. Svobodný obyvatel měl možnost volby, poddaný nikoliv. Čili se poddanými jako takovými vůbec nezabývala, ale jednala o nich s vrchností. Nicméně také osoby vyššího stavu se dočkaly jiného zacházení než nekatolíci mezi měšťany. Tresty pro zatvrzelé nekatolíky se lišily. Osoby vyššího stavu zaprvé měly více času. Komise se nejprve zaměřovala na měšťany, z nichž někteří už léta trpěli ve vězení. Nekatoličtí šlechtici sice měli být hned od počátku pečlivě zaznamenáni, silnější tlak se ale na ně začínal vyvíjet až později. Navíc šlo o relativně pohodlné domácí vězení v prostorách Pražského hradu.⁵¹⁹ Měšťané se trestali vězením o chlebu a vodě na samotce pouze ve společnosti katolického duchovního (a manžela v případě žen).⁵²⁰

Poměrně specifický přístup zaujímal komise také k ženám. Obecně sice nemůžeme říci, že by se přístup úřadů k ženám nějak výrazně lišil od jejich jednání

⁵¹⁷ Podlaha, 1908, s. 254–255.

⁵¹⁸ Podlaha, 1908, s. 171–172.

⁵¹⁹ Podlaha, 1908, s. 235–240.

⁵²⁰ Podlaha, 1908, s. 82–83.

s muži, což platí pro rekatolizační proces obecně. V první řadě je třeba uvést, že komise vždy jednala se ženami přímo, nikdy pomocí prostředníka, ať už šlo o ženu vdovu, či provdanou. Dámy se na komisaře obracely přímo a také dostávaly odpověď.⁵²¹ V několika případech byl volán muž k zodpovědnosti za „nesprávné“ vyznání členek (ale také členů) své rodiny nebo domácnosti, ale nebylo to zdaleka pravidlem a navíc, jak ukážeme níže, mohlo to být i naopak.

Kde naopak k odlišnému přístupu docházelo, bylo častější prodlužování lhůty ke konverzi. Zde se ovšem jedná o císařskou vůli. Ženy se častěji než muži obracely přímo na císaře a máme dokonce případ dopisu z 24. února 1629, ve kterém komisaři píší císaři v případě jisté Doroty Fürstenbergové, která se očividně obrátila na Ferdinanda. Přimlouvají se za to, aby jí lhůta prodlužována nebyla, protože tvrzení, která uvádí ve své žádosti, se nezakládají na pravdě.⁵²² Jiný případ ukazuje dopis z 5. února 1629. Komise oznamuje sestrám Donporcovým z Libědic, že jim termín neprodlouží, jelikož postrádají dobrou vůli k následné konverzi, ale na rovinu uvádějí, že se sestry jistě v této věci odvolají k císaři.⁵²³ Jiným dokladem je dopis hraběte z Martinic (asi nejradikálněji smýšlejícího ze všech komisařů)⁵²⁴ ze září roku 1629 císaři, kde hrabě navrhuje, jak jednat s různými případy zatvrzelých nebo jinak provinilých osob. Již jsem citovala jeho nápad, jak zacházet se zatvrzelými nekatolíky z vyšších vrstev, kdy doporučuje jejich internaci na Pražském hradě. Když se zde zmiňuje o zvláštním zacházení pro ženy, výslovně toto uvádí jako císařské přání.⁵²⁵ Mírnější přístup k ženám byl tedy nařízen přímo od krále, který si zakládal na své rytířské cti. Jako ochránce vdov, sirotek a žen obecně ho chválil i jeden z jeho zpovědníků Vilém Lamormaini, když vypisoval bohatou škálu ctností svého svěřence.⁵²⁶ V praxi ale nešlo považovat ženy jako vychovatelky dětí za méně nebezpečné pro probíhající rekatolizaci. Císařova blahovůle směrem k ženám tak komisařům komplikovala práci a z dopisů na toto téma někde vycítíme určité rozhořčení, ale častěji spíš pouhou rezignaci.

⁵²¹ Podlaha, 1908, s. 89–91.

⁵²² Podlaha, 1908, s. 144–145.

⁵²³ Podlaha, 1908, s. 140–141.

⁵²⁴ Více o protireformační strategii Jaroslava Bořity z Martinic viz Kadeřábek, 2015.

⁵²⁵ Podlaha, 1908, s. 210–213.

⁵²⁶ Tinkovský, 2011, s. 17.

Z právního hlediska bylo postavení vdov ošetřeno již zmíněným císařským patentem, který jim poskytoval delší lhůtu k přestupu. Je nutné si ale uvědomit, že jak ukazuje dopis z 28. září 1628 jistě Alžbětě Malovcové, ani vdovy nebyly tímto patentem chráněny všechny.⁵²⁷ V první řadě musely slíbit konverzi v budoucnu a za tímto účelem si opatřit katechetu. Zadruhé, nesměly tzv. „budit pohoršení“, tedy svým chováním a jednáním nesměly nijak dávat najevo své nedovolené vyznání. V neposlední řadě patent vůbec neplatil na ty, které už se jednou odebraly do emigrace. Zde se i na vdovy vztahovala stejná opatření jako na všechny vracející se emigranty, tedy v případě nešlechticů věznění o chlebu a vodě s přítomností katolického duchovního, případně následné vyhnání z města v případě nesmlouvavého odmítání konverze.

Na druhé straně ale komise dbala na dodržování císařem daných rozhodnutí, jak dokazuje již jednou citovaný dopis z 31. října 1628, v němž se dotazuje, proč byl jistě Kateřině Křovíčkové udělen jiný termín než ten patentem stanovaný. Bohužel neznáme odpověď Pavla z Říčan, který jí tento termín uložil. Je docela dobře možné, že své konání odůvodnil právě výše zmíněnými skutečnostmi. Vdova se jednoduše mohla svým chováním z nařízení o úlevě vymanit.⁵²⁸

Kromě těchto výše uvedených výjimek ale musím konstatovat, že přístup k ženám se od postoje k mužům příliš nelišil. Především opatření přijatá vůči ženám, které se proti katolickému náboženství provinily, byla stejná jako proti mužům. Ať už šlo o tresty pro zatvrzelé nekatoličky nebo vracející se emigrantky nebo soudy s rouhačkami. Pokud byly napomínány komisí ke konverzi nebo k obrácení poddaných, činilo se tak stejným jazykem a vyhrožováno jim bylo stejnými prostředky. Jestliže komise potřebovala vyslechnout manželský pár, vždy povolávala do Prahy oba manžele.⁵²⁹

Také v případě manželských párů komise trvala na konverzi obou partnerů. Výmluvným příkladem je dopis z 2. srpna 1629 do Mělníka, kde komisaři napomínali manžele, že jejich konverze nestačí, že musí konvertovat také jejich manželky. Mělníci se očividně v tomto ohledu už na komisi obrátili s omluvou, která nebyla přijata. Jedna

⁵²⁷ Podlaha, 1908, s. 120–121.

⁵²⁸ Podlaha, 1908, s. 123.

⁵²⁹ Podlaha, 1908, s. 107–108.

ze „zatvrzelých“ manželek byla již rok ve vězení, ale stále nezměnila názor. Komise tudíž doporučuje zpřísnit její podmínky v žaláři.⁵³⁰

Ve dvacátých letech se ještě poměrně hojně vyskytoval „nešvar“, kdy nekatoličtí manželé odešli za hranice, přičemž jejich manželky, aniž by konvertovaly, zde zůstaly a spravovaly rodinný majetek. Jak ukazuje dopis z 6. října 1627 obyvatelům Jílového nebo dekret komise z Prahy z 28. srpna téhož roku, taková praxe neměla být trpěna. Pražanům je dále slovy komisařů připomenuto, že: „Ježto Jejich Milosti oumysl nikdy takový nebyl, aby se manželé nekatoličtí od sebe dělili, neboližto rozlučovati měli, nýbrž slušně a spravedlivě se každá nekatolická manželka s svým nekatolickým manželem odebrati má...“ Na případný odchod za hranice (komisaři výslovně uvádí, že je jim víceméně jedno, zda se ženy odeberou za svými manžely nebo se jen vystěhují ze země kamkoliv jinam) nebo konverzi, se dotčeným osobám uděluje pouze dvoutýdenní lhůta.⁵³¹

Osoby vyššího stavu a vysoce postavení úředníci také nesměli mít nekatolické manželky. Jeden z takových příkladů ukazuje dopis z 28. května 1629, kdy komisaři zasílají nařízení jednotlivým nekatolickým manželkám již v minulosti obrácených se pánů, aby také konvertovaly.⁵³² Stížnost na toto téma se nám dochovala z hlavního města. Zde také komisaři ve výzvě k předvolání manželů provinilých žen určené radě a rychtářům Nového Města pražského podávají vysvětlení, které si zde dovolím ocitovat: „(Manželky) se domnívají, jako by se tato reformace ženského pohlaví nic nedotýkala, ješto jeho milost císař král a pán nás všech nemilostivější spasení duší všech poddaných svých nerozdílně obojího pohlaví milostivě žádostiv jsouce, dokonce žádné sektářství ani od osob mužského ani ženského pohlaví v tomto svém království českém dědičném trpěti neráčí.“ Kdo by povinnosti přivést manželku ke správné víře zanedbal, tomu má být zastavena živnost.⁵³³ V hlavním městě aféra pokračovala ještě v průběhu následujícího roku. Nařízení se v srpnu 1628 opakuje.⁵³⁴ Přičemž 25. srpna už se mluví pouze o čtyřech případech, v listopadu se zde jmenují tři „neposlušné“ manželky.

⁵³⁰ Podlaha, 1908, s. 198–199.

⁵³¹ Podlaha, 1908, 58–59; AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 24–25.

⁵³² Podlaha, 1908, s. 177–179.

⁵³³ AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 15–16.

⁵³⁴ AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 49–50.

Zastavení živnosti jejich mužům trvá a na konverzi mají lhůtu do konce listopadu.⁵³⁵ Jak celá záležitost dopadla, zda konverzí (což považují za tu pravděpodobnější možnost) nebo emigrací, to se z dekretů ani dopisů komise nedozvídáme, ale jisté je, že nekatolické manželky katolických řemeslníků či obchodníků už nadále ve městě nebyly. Komise konala totiž velice důsledně, i kdyby někdy s časovým odstupem a ani v dané edici ani v knihách dekretů z Nového Města pražského se žádná další stížnost nedochovala.

Důraz na konverzi nebo emigraci obou z manželů ukazuje dopis z 21. července roku 1627 do Litoměřic obsahující nařízení, že Pavlu Stránskému a jeho manželce má být udělen poslední termín, jinak jim bude zabaven veškerý majetek. V celém dopise se výslovně hovoří v množném čísle o obou z páru, protože Pavel Stránský se spolu s manželkou svou považuje za vůdce určitého druhu odboje proti konverzi obyvatel města Litoměřic.⁵³⁶

V 17. století bychom očekávali, že to budou muži (manželé, otcové atd.), kdo ponesou odpovědnost za konverzi žen a jiných rodinných příslušníků. V rámci rekatolizačního procesu to ale nebylo pohlaví, ale náboženské vyznání, které rozhodovalo, kdo za koho ponese odpovědnost. V každém případě měl za konverzi rodiny, přátel nebo poddaných odpovědnost katolík nebo katolička. Tak komise 1. prosince roku 1629 nařizuje Barboře Mladotové rozené z Budova, aby zařídila konverzi nejen své dcery, ale i přítelkyně.⁵³⁷ Dne 14. července 1627 se Anně z Fürstenbergu rozené z Lobkovic vyčítá, že má ve svém pražském domě nekatolického nájemníka a nařizuje se jí, ať zařídí jeho obrácení.⁵³⁸ Dne 29. prosince 1629 je Magdaleně z Puchaimu rozené z Valdštejna vytýkáno, že ač katolička, na svém panství trpí přítomnost svého nekatolického švagra a měla by se co nejdříve zasloužit o jeho konverzi nebo ho vyhnat.⁵³⁹ Tyto případy jsou sice poměrně výjimečné, ale budoucí výzkum možná podobných kauz odhalí více.

Jak lze vidět, analýza činnosti jednoho orgánu plasticky ukazuje pestrost rekatolizačního procesu. Ženy už také najednou nepůsobí pasivně, nýbrž se v rámci

⁵³⁵ AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 51–52.

⁵³⁶ Podlaha, 1908, s. 26–28.

⁵³⁷ Podlaha, 1908, s. 244–245.

⁵³⁸ Podlaha, 1908, s. 17–18.

⁵³⁹ Podlaha, 1908, s. 253–254.

jednání s úřady jeví jako důležitá součást společnosti, kterou nebylo možné při restauraci katolicismu opomíjet. Komise zastupovala ve věci reformace náboženství v Čechách tu nejvyšší instanci, pod sebou měla další osoby a úřady. Jejich činnost a přístup ke konverzím se tomu výše popsanému velice podobal (často ani po stylistické stránce není možné odlišit, zda dopis píše komisař nebo krajský hejtman). Zajímavá je také součinnost jednotlivých instancí a to, jak konkrétně se k jednotlivcům nařízení a stížnosti dostávaly.

4.5.2 Rekatolizace v dokumentech dalších úřadů

V následující podkapitole se budu zabývat průběhem rekatolizace, jak ji poodkrývají další prameny. Především se zaměřím na problémy, na které se při provádění katolické restaurace v konkrétních situacích naráželo.

4.5.2.1 Komunikace obecně

Situace samozřejmě nebyla tak jednoduchá, jak se může na první pohled zdát. Vydat mandát a vyhlásit jeho znění, to byla jedna věc. Zajistit, aby se nařízení v něm obsažené realizovalo nebo aby se o něm vůbec dotčené osoby dozvěděly, to představovalo v raném novověku zcela jiný oříšek. Do daného procesu přenosu informací a vymáhání uvedených požadavků se zapojovalo hned několik instancí. V první řadě vycházela rekatolizace přímo od císařského dvora sídlícího ve Vídni. Pokyny dostával začátkem dvacátých let Karel z Lichtenštejna, po zřízení reformační komise pak právě tento orgán. Komisaři potom vydávali dekrety adresované městským radám a císařským rychtářům ve městech, vrchnostem a krajským hejtmanům. V případě vrchnosti byla situace jednoduchá, ta už měla pouze pokyn realizovat: nařídít konverzi a přidat patřičné represivní opatření v případě neuposlechnutí. Městská rada ale jednala s konkrétními měšťany. Nařizovala konverzi neposlušným, předvolávala si je a na represivní opatření se často komisařů dotazovala. Zde pozoruji zřetelný rozdíl. Ačkoliv také poddané bylo nutno obrátit na správnou víru, užité prostředky zůstávaly zcela v kompetenci jejich pána. S měšťany v královských městech se muselo zacházet opatrněji, příslušná opatření musela být v naprosté shodě s královským záměrem (reprezentovaným komisaři). Často se stává, že komisaři upozorňují sami iniciativně na osoby, které se tlaku na konverzi protiví. Ale ve většině případů nařizují jejich předvolání na radnici či krajská hejtmanství. Sami si k pohovoru předvolávají jen ty

„nejzatvrzejší“, ačkoliv zkoumané dokumenty neumožňují představit si klíč, podle kterého se do této kategorie člověk dostával.⁵⁴⁰

Obecně tedy komunikace mezi jednotlivými instancemi probíhala naznačeným způsobem.⁵⁴¹ Svobodní obyvatelé pod rekatolizačním tlakem ovšem nezůstávali pasivní. Žádali o různé povolenky, odklady, úlevy. Obecně můžeme říci, že nejčastějším adresátem těchto žádostí byl sám císař, až po něm rekatolizační komisaři nebo kníže z Lichtenštejna. Někdy psali suplikace lidé osobně (lhostejno, zda šlo o muže či ženu), jindy využili služeb přímluvce. Pokud měl někdo vlivnějšího rodinného příslušníka, obecně za něj komunikaci s komisaři nebo císařem vyřizoval on. Velmi se hodilo, pokud byl daný přímluvce sám katolíkem.

Císaře často lidé prosili o povolení k návratu do vlasti za účelem vyřízení obchodních či osobních záležitostí.⁵⁴² Ferdinand II. měl ve zvyku dotazovat se v žádostech všech typů místních autorit, které mohly mnohem lépe odhadnout skutečnou motivaci člověka a to, zda představuje hrozbu pro věc rekatolizace nebo nikoliv.⁵⁴³ Pokud se císař rozhodl věc vyřídit kladně (a zde není možné zjistit, jak dalece se nechával ovlivnit dobrozdáním z místa, protože pro takové tvrzení nemám dostatek podkladů), napsal buď radě města, nebo krajskému hejtmanovi, že udělil té a té osobě povolení. Neodpovídal tedy na suplikace přímo. Spolu s oznámením své vůle totiž sděloval příslušné instanci další podrobnosti. Místní autority měly od té chvíle navrátilce na svědomí, musely především hlídat, zda dodržuje příslušné podmínky.⁵⁴⁴ Podmínky pro kladné vyřízení takové žádosti, jsem už přestřela v rámci komunikace rekatolizační komise s vracejícími se emigranty. Zde se nijak zvlášť nelišily. Vždy byla přesně vymezená lhůta, jak dlouho se smí navrátilce v českém království zdržovat. Ta se lišila případ od případu. Záležela nejen na společenském stavu daného žadatele, ale logicky také na podstatě záležitosti, kvůli které hranice překračoval. V zásadě nesměl daný člověk nic dělat ani slovy ani činy proti katolické víře nebo proti císaři,

⁵⁴⁰ Často totiž komisaři ani neuvádí důvod předvolání, viz Podlaha, 1908, s. 110–111.

⁵⁴¹ Pokud udávám informace o rekatolizačním procesu obecného rázu a povaha daného příkladu dle našeho názoru nevyžaduje odkaz na konkrétní pramen, vycházím především ze studia archivních pramenů (s přihlédnutím k citovaným vydaným pramenům) uložených v citovaných fondech Národního archivu a Archivu hlavního města Prahy – vše uvedeno v příloženém seznamu zdrojů.

⁵⁴² Např.: NA, SM, karton 1980, sign. R109, sv. 1, fol. 4.

⁵⁴³ Např. tamtéž; dále například: NA, SM, karton 1984, R109/12, sv. 7, fol.4 nebo fol. 14.

⁵⁴⁴ Např. NA, SM, karton 1980, sign. R109, sv. 1, fol. 4, 74, 75–77, 78; NA, SM, karton 1984, R109/12, sv. 7, fol.3, 4, 14, 15.

nekatolické náboženství zde nesměl žádným způsobem praktikovat. Dále neměl vést s místními obyvateli jiné jednání než ta, za jejichž účelem do Čech přišel. Pokud se chce muž vrátit s manželkou, musí tak výslovně uvést. Ve zkoumaných fondech ale nebyl objeven žádný doklad, že by se tak činilo i v případě dětí či služebnictva.⁵⁴⁵ Ve většině případů se také nařizoval katechismus po celou dobu pobytu v zemi. Zdaleka se tak nedělo vždy. Ale vždy se přímo uvádělo, u koho si má navrátilce instruktora vyžádat. V případě šlechty se emigranti měli obracet přímo na pražského arcibiskupa.⁵⁴⁶ Michalu Slavatovi například katecheze nařízena nebyla, když mu na císařské dobrozdání zaslalo hejtmanství kladnou odpověď na žádost k návratu. Pokud si ale mladý šlechtic chtěl pobyt v zemi prodloužit, podložil tuto žádost právě informací, že se podrobí katechezi. Také vyjádřil naději, že by přeci jen mohl nakonec konvertovat. Jelikož touto vizí do budoucna byla podmíněna veškerá povolení k pobytu v zemi přesahujícimu vyměřené lhůty, mohlo se jednat o běžný řečnický obrat. Slavata zde ale přímo uvádí důvody, proč by mohl v jeho případě instruktor uspět. Je velmi mladý a sotva dokončil své vzdělávání v jiném náboženství.⁵⁴⁷ Odpověď se nezachovala, ale troufám si odhadovat, že došlo ke kladnému vyřízení žádosti. Nalezla jsem již více dokladů o povolení k delšímu pobytu pro mladé osoby, které se podrobují katechezi, a druhý důvod představuje mladíkova příslušnost ke starému českému šlechtickému rodu a přimluvce, na které by se v případě odmítnutí jistě obrátil.

Rekatolizační komise někdy žádosti o návrat do vlasti odmítala. Tak například 18. července 1629 vladka z Dědic nezískal dobrozdání ke své suplikaci, jelikož to, co zde žádal vyřídit, mohlo být učiněno skrze poručníka, kterého měl již dávno ustanovit. Navíc u něj nebyla shledána žádná naděje na obrácení (zde nevím, zda je řeč o jeho skutečném smýšlení nebo se tak usuzuje na základě faktu, že si nevyžádal po dobu pobytu katolického učitele).⁵⁴⁸

Na závěr podkapitoly zabývající se komunikací úřadů ve věci rekatolizace by bylo na místě zobecnit stylistiku zkoumaných textů. V první řadě nelze vysledovat přísně dodržované pravidlo, jak by se nepovolená konfese a její vyznavači označovali.

⁵⁴⁵ Např. NA, SM, karton 1980, sign. R109, sv. 1, fol. 4, 74, 75–77, 78; NA, SM, karton 1984, R109/12, sv. 7, fol. 3, 4, 14, 15.

⁵⁴⁶ NA, SM, karton 1980, sign. R109, sv. 1, fol. 163.

⁵⁴⁷ NA, SM, karton 1980, sign. R109, sv. 1, fol. 75–77.

⁵⁴⁸ NA, SM, karton 1985, sign. R109/12, sv. 7, fol. 15.

Někde se mluví o kacířích a jejich bludech, jinde o nekatolících, někde konkrétně o luteránech. Zdá se ale, že nejde o osobní názor daného úředníka, protože i v rámci dopisů rekatolizační komise, které podepisovali vždy stejní lidé, a jde o poměrně vypovídající vzorek, se terminologie liší. Zřejmě se jedná o to, na jakou situaci dokument reaguje. Zcela jednoznačně jsou jako kacíři označováni ti, kteří konverzi zcela odmítají. O těch se většinou píše, že „ve svých bludech kacířských zatvrzele zůstávají“.

Za velmi důležitý považuji obrat „osoby obojího pohlaví“, který obsahují téměř všechny mandáty, dekrety a nařízení. Daná formulace měla svůj smysl, skutečně docházelo k případům, kdy se ženy domnívaly, že budou tlaku na konverzi ušetřeny. Nicméně to, že nutnost konverze platí pro osoby „všech stavů“ nebo pro „děti, čeled' a podruhy“ se také dočteme, ale znatelně méně často. Jednou jsem též narazila na formulaci, která dokonale shrnuje, kdo všechno měl nařízenou konverzi. Rekatolizační komise 7. srpna 1639 dekretem nařizuje městské radě zkontrolovat všechny, až do „nejmenšího v domě zůstávajícího“.⁵⁴⁹

Obzvláště v pozdějších letech se každý mandát či dekret odvolával na předchozí vydané dokumenty, ale zcela výjimečný případ je ten, kdy se uvádí konkrétní materiál, který původní nařízení obsahuje. Jak vrchnostem, tak městům se vždy v daném nařízení připomene, že již na toto téma byla vydána příslušná nařízení, ale vždy se znovu zopakuje, co se po nich chce. Tedy termín „ad certam conversionem vel emigrationem“, případně podmínky pro emigraci.⁵⁵⁰ Jen jednou jsem narazila na prostou formulaci, dle které všichni už jistě vědí, že byla nařízena konverze, a mají tak bez prodlení učinit.⁵⁵¹

V mnoha mandátech a dekretch se také dočteme odůvodnění restaurace katolicismu jako takové. Nutno říci, že nikdy nejde o teologická vysvětlení. Pokud si dekret nevystačí s formulací o „jedné správné samospasitelné římské víře katolické“, přidává čistě politické důvody. Často se také píše, že „panovník se na tom ráčil usnésti, aby jiného náboženství než římského v jeho zemi nebylo“, ale ještě častěji se opakuje v různých formulacích, že „jinakost v náboženství všelijaké škodlivosti v minulosti

⁵⁴⁹ AHMP, SR, 1625–1635 sbírka dekretů, sign. 744, fol. 65–67.

⁵⁵⁰ Např.: AHMP, SR, 1625–1635 sbírka dekretů, sign. 744, fol. 24.

⁵⁵¹ AHMP, SR, 1625–1635 sbírka dekretů, sign. 744, fol. 40–41. Daný dekret byl vydán roku 1629, nejedná se tedy ve věci rekatolizace zdaleka o poslední. Nelze tedy předpokládat intenci stran úřadů, že by lidé nepotřebovali více opakovaných nařízení. Ještě po vydání tohoto dekretu se opakovaly známé formule a podmínky ke konverzi či emigraci.

v našem království způsobila“.⁵⁵² Na jiném místě se ještě přitvrdí, když komisaři uvádějí obavy, aby nelibost konvertovat nevedla k nějaké další „rebelii“.⁵⁵³ Jde určitě o řečnické obraty, ale jasně se jimi vyjadřuje, že císař zcela ve shodě s dobovým míněním považuje jednotu náboženství za záruku loajality poddaných. Nejčastější formulací přeci jen bývalo, že se poddaní mají „sjednotit s panovníkem ve víře“. Na jednom místě se dokonce uvádí, že neochota konvertovat se rovná „neposlušnosti“ vůči panovníkovi.⁵⁵⁴ V tomto ohledu musím zcela souhlasit s výše uvedenou tezí Jiřího Mikulce, že konverze znamenala podřízení se novým poměrům a uznání práva panovníka rozhodovat o víře svých poddaných.⁵⁵⁵

4.5.2.2 Problémy spojené s rekatolizací

Již v rozboru činnosti rekatolizační komise jsem uvedla nejčastější problémy, s nimiž se tento orgán potýkal. Agenda ostatních instancí se jim samozřejmě také nevyhýbala, ať už šlo o přítomnost predikantů, nedostatek kněží, neochotu vrchnosti, nekatolické úředníky a další. Studium dalších zdrojů ovšem ukazuje nejen tyto, ale také další nesnáze.

4.5.2.2.1 Překračování pravomocí a snaha „přiživit se“ na obětech rekatolizace

Nekatolíci často nečelili pouze legální perzekuci za své nedovolené vyznání, ale také ústrkům od sousedů či příbuzných. Často také orgány překročily své pravomoci, vyložily si nařízení volněji nebo se ukázaly jako *příliš* horliví zastánci katolicismu.

Také v raném novověku to byli rodinní příslušníci, na koho člověk nejdříve obracel. Nejspolehlivější zplnomocněnci, kterým v zemi emigranti zanechali ve správě své majetky, se vybírali z rodinného kruhu. Ale ani v raném novověku nebyla nouze o chamtivé příbuzné. Tak ukazuje dopis z dubna 1636, ve kterém si jistý měšťan stěžuje, že se zachoval správně podle vyhlášených dekretů: zanechal statek ve správě své katolické švagrové, ale ta se na něm obohatila. Přijel se saským pasem dát záležitost do pořádku, ale císařský rychtář ho jako podloudu se vrátivšího emigranta zatkl a odmítl pustit.⁵⁵⁶ Tento dopis ukazuje nejen to, že příbuzná nedobře hospodařila se svěřeným majetkem, ale také, že úřady ne vždy dodržovaly platná nařízení. Osoba se saským

⁵⁵² AHMP, SR, 1625–1635, sign. 744, fol. 23.

⁵⁵³ AHMP, SR, 1625–1635, sign. 744, fol. 16.

⁵⁵⁴ Např.: AHMP, SR, 1625–1635, sign. 744, fol. 27.

⁵⁵⁵ Mikulec, 2005, s. 82–84.

⁵⁵⁶ NA, SM, karton 1980, sign. R109, sv. 1, fol. 134.

pasem měla mít možnost zajet dle dohody mezi císařem a kurfiřtem do země leccos vyřídít. Měšťan se zde zaklíná tvrzením, že se zachoval „podle dekretů“. Ale my na druhé straně nevíme, v jaké podobě se vyhlášené dekreta (zvláště v zahraničí) k lidem dostaly a zda jim plně porozuměli. Je tedy možné, že se zde nejedná o zvlášť císařského rychtáře, ale o nedorozumění nebo ne zcela správný výklad práva ze strany domnělého poškozeného.

Další příklad je ale jednoznačný. Rekatolizační komise musela roku 1627 upozornit radu Nového Města pražského, aby přestala vybírat poplatky od konvertitů za obnovení živnosti, kterým ji dříve na základě nedovoleného vyznání zastavila.⁵⁵⁷ Nic takového žádné nařízení od císaře nedovolovalo a rada se zde naprosto otevřeně snažila z nastalé situace vytěžit co nejvíc peněz do městské pokladny. Dne 17. října 1630 také psal císař do Čech, že je nutné dodržovat platné předpisy. Nekatolík má během vymezeného času majetky buď prodat, nebo svěřit zmocněnci a odejít. Pokud neučiní ani jedno ani druhé, majetek propadne státu. Není možné, aby statky emigrantů někdo částečně nebo plně zcizil. Exulant zde také mohl mít nějaké dluhy, které musel do odchodu splatit. Pokud dokonce dlužil něco na daních, má už daná částka putovat do státní pokladny. Není možné, aby se cestou ztrácela.⁵⁵⁸ Všechny majetky zbylé po uprchlých nekatolicích dosahovaly obrovské hodnoty, pokud se tato sečetla. Propadaly státu. Ale ve srovnání s pobělohorskými konfiskacemi o nich komora měla mnohem menší přehled. Samozřejmě platila povinnost před odchodem za hranice majetek sepsat. Ale ne každý se tím řídil. Okolním obyvatelům, kteří si na nemovitosti dělali zálusk, se tak otvíralo (v tiché spolupráci s místními autoritami, které měly obvykle mnohem větší přehled než nepřítomný panovník či v Praze sídlící místodržící) bohaté pole působnosti.

Také konverze sama o sobě neznamenalala ukončení všech opletaček s úřady, ačkoliv tomu tak mělo dle několikerého připomínání ze stran komisařů i císaře být. Již výše jsem citovala některé případy, kdy měl být ke katolické víře obrácený měšťan přijat beze zbytku do řad svých sousedů. Jestliže bylo nutné toto připomínat, nejednalo se o samozřejmost. Normativní prameny sice odhalují jen část pravdy, ale jestliže se nějaké nařízení opakuje, můžeme se oprávněně domnívat, že obyvatelstvo mělo tendenci na ně zapomínat. Z Turnovska se nám ovšem dochoval dopis jistého Tobiáše Chmelíčka z 20. září 1638, v němž si stěžuje, že učinil dekretům zadost. S manželkou

⁵⁵⁷ Mendelová, 2009a, s. 20.

⁵⁵⁸ AHMP, SR, 1625–1635 kniha dekretů, sign. 744, fol. 81–83.

emigroval hned v začátcích působení rekatolizační komise v Turnově. Komisaři jim zapečetili stodolu, která jim měla být navracena, pokud se vrátí a konvertují. Oba tak učinili, ale městští úředníci jim stodolu nechtěli vydat. Dali jim pouze něco málo obilí, aby neumřeli hlady. Nakonec jim ale stodola byla podle práva vydána pravděpodobně na základě odeslané stížnosti.⁵⁵⁹ Dochované případy jistě nejsou ojedinělé. Ale autority musely v této chvíli stát na straně konvertitů za každou cenu, pokud měla být rekatolizace úspěšná. Citovaný turnovský případ také ukazuje, že ne vždy se zabavený majetek ihned prodával. Skoro se zdá, že komise počítala s tím, že se manželé Chmelíčkoví vrátí dostatečně včas na to, aby se jim obilí nezkazilo. Dovolují si vyslovit domněnku, že zabavených majetků, které se emigrantům posléze vrátily po jejich konverzi, se v zemi nacházelo mnohem víc.

4.5.2.2.2 Opuštěné statky

Propadlý majetek se samozřejmě prodával pod cenou. Ale ani to nezaručilo, že v době probíhající třicetileté války, společenského chaosu a nejistoty, se podařilo všechno prodat. Proto jich také bylo tolik. Nabídka dalece přesahovala poptávku. Již jsem uvedla, že útěk obyvatel ohrožoval ekonomickou prosperitu daného panství. Pokud totiž exulant odešel ze svého statku, přestávalo se na něm hospodařit. Dochovalo se několik dopisů dokládajících tyto obavy. V první řadě nemovitosti propadaly státu, ten je poté prodával. Ale pokud je nikdo nespravoval, trpělo tím především dané město nebo panství, které bez patřičného povolení nemohlo se situací nic dělat. Tak v jednom dopise z konce dvacátých let žádá město Jaroměř císaře, aby smělo emigranty zanechané majetky prodat a utržené peníze použít na opravu chrámu.⁵⁶⁰ Z let 1628 a 1629 se dochoval dokument, ve kterém je naopak městská rada napomínána, aby statky zanechané exulanty někdo obýval a spravoval, protože jinak zpuštěnou.⁵⁶¹ Novoměstským měšťanům potom v květnu 1633 císař výslovně nařizuje pospíšet si s prodejem majetků zbylých po emigrantech, aby je začal někdo spravovat.⁵⁶²

4.5.2.2.3 Sirotki

Rekatolizační komise se ve sledovaném časovém úseku zasazovala o vypracování seznamu sirotek a hlídala, aby žádný z nich neopustil zemi. Také řešila

⁵⁵⁹ Šimák, 1910, s. 36–37.

⁵⁶⁰ NA, SM, karton 1984, sign. R109/12, sv. 7, fol. 391 a 495.

⁵⁶¹ NA, SM, karton 1984, sign. R109/12, sv. 7, fol. 492 a 494.

⁵⁶² AHMP, SR, 1625–1635 kniha dekretů, sign. 744, fol. 62.

problém zabezpečení věna dívkám zanechaným v zemi. Jestliže ale sirotkům odešli poručníci za hranice, neměl se o ně kdo starat. Bylo důležité je tedy zaopatřit, vychovat v katolické víře a také udržet do doby plnoletosti nedotčené dědictví, kterého se ujmu, pokud po absolvování katechismu konvertují. Jestli by se naopak vystěhovali, tak s jistotou přišli o celé své dědictví. Takový sirotek se totiž ve věci rekatolizace vykazuje značným potenciálem. Nemá rodiče, tedy postrádá vazbu na minulost. Je mnohem jednodušší jej od víry předků odvést. A jelikož jedinou možností zaopatření pro něj představuje dědictví, které je navázáno na konverzi, potom optimální budoucnost takové osoby se spojuje pouze s katolicítvím.⁵⁶³

4.5.2.2.4 Konvertité

Konverze měla v životě člověka představovat zásadní obrat, ne vždy tomu tak ale bylo, především u vynucených obrácení se. Rekatolizační komise ve zkoumaných dopisech nařkla několik osob, že se nechovají jako správní katolíci nebo nejsou ve své nové víře příliš horliví. Co se tím ale myslelo? Dochovala se stížnost z Nového Města pražského datovaná v srpnu 1639. Píše se zde, že měšťané ve vyměřeném čase nepřišli ke zpovědi a nechodí na mši. Dokazuje to tak jejich „vrtkavost“ a „nestálost“ ve věcech náboženství. Zvláště provinile se v tomto ohledu chová pohlaví ženské.⁵⁶⁴

4.5.2.2.5 Omyly

Úřady se občas mýlí. A mýlily se i v raném novověku. Tak se někdy stalo, že věrného katolíka obvinily, že katolíkem není. A to ještě roku 1660.⁵⁶⁵ Zatčení měšťané se bránili, že pokud budou propuštěni, ihned ráno půjdou ke zpovědi a k přijímání.⁵⁶⁶ Rada neměla důvod je tedy ve vězení držet. Ať už jim uvěřila nebo nikoliv, odevzdáním zpovědní cedulky učinili, prozatím, zákonu zadost.

4.5.2.3 Specifické nátlakové strategie

Samotné vyhlášení katolicítví jako jediného povoleného náboženství nestačilo. Donucovací aparát neměl takové možnosti, aby mohl všude tento zákaz vymáhat. Bylo potřeba nekatolíků život znesnadnit natolik, aby se pro ně konverze stala jediným východiskem.

⁵⁶³ NA, SM, karta 1985, sign. R109/12, sv. 7, fol. 17.

⁵⁶⁴ AHMP, SR, 1625–1635 kniha dekretů, sign. 744, fol. 65–67.

⁵⁶⁵ Předložený případ se odehrál v Turnově a na severu Čech rekatolizace probíhala mnohem pomaleji.

⁵⁶⁶ Šimák, 1910, s. 113.

4.5.2.3.1 Zákaz sňatků nekatolíků

Odnětí náboženských obřadů, které člověka po celý život v raném novověku provázely, se ukázalo být jedním z nejúčinnějších nátlakových prostředků. Mezi nimi znemožnění nekatolíků uzavřít manželství rezonovalo ve dvacátých letech obzvlášť hlasitě. Různé patenty určovaly, že snoubenci musí odevzdat knězi před sňatkem zpovědní cedulky.⁵⁶⁷ V Praze se v srpnu 1627 řešila kuriózní situace. Několika nekatolíků se přesto podařilo sňatek uzavřít. Mělo následovat vyšetřování, jež mělo především zjistit, který farář zákaz přestoupil. Řádné, před církví uzavřené manželství, nemohlo být totiž nijak zrušeno.⁵⁶⁸

Zemský hejtman na Frýdlantsku se v listopadu 1625 dokonce obával, že výše popsané nařízení přinese hrozbu vzpoury a útěku poddaných. Žádal arcibiskupa, aby platnost nařízení pro tuto problémovou oblast alespoň pozastavil, a ten mu vyhověl. Za zmírnění nařízení se přimlouval také rektor jezuitské koleje a navrhoval, aby se netýkalo osob, které konverzi přislíbí.⁵⁶⁹ Nejedná se zdaleka o první případ, kdy se jezuité přimlouvají za mírnější postup v rekatolizaci. Stejně jako arcibiskup nepovažovali represe za nejúčinnější prostředek pro upřímnou změnu smýšlení obyvatel a také se zde ozývá jistý pragmatismus.

Že zákaz sňatků nekatolíků může způsobit problémy (alespoň na severu Čech) ještě v osmdesátých letech 17. století se ukázalo opět v Turnově. Katolička s nekatolíkem zde vyhrožovali, že pokud nebudou oddáni, dají se oddat jinde. Za tuto vzpuru byla uvězněna matka a děd ženy, jelikož údajně dceru k činu ponoukali. V dalším dopise se svoluje k propuštění příbuzných a k uzavření sňatku. Nicméně novomanželé spolu nesmí žít, dokud ženich nekonvertuje. Jak se také nakonec stalo.⁵⁷⁰

4.5.2.3.2 Ukrývání, útěky a odpor poddaných

Již byla řeč o zběhlých poddaných, které nová vrchnost odmítala vracet na původní panství. Také jsem uvedla, že emigrace se nesvobodného obyvatelstva netýkala. Mimo konverzi jim tedy zbýval pouze útek, za který samozřejmě hrozily tresty. Šlechtici ale koncem dvacátých let zdaleka ještě nebyli všichni katolíci, a jestli sami konvertovali teprve nedávno, není se čemu divit, pokud tolerovali, že uprchlíky

⁵⁶⁷ Mendelová, 2009a, s. 21.

⁵⁶⁸ AHMP, SR, 1625–1635 kniha dekretů, sign. 744, fol. 17.

⁵⁶⁹ Šimák, 1910, s. 6–7.

⁵⁷⁰ Šimák, 1910, s. 128.

někdo ukrýval. Tak si v dopise z června 1629 komisaři stěžují, že vrchnost vědomě trpí ukrývajícím se zběhy, dostatečně se na ně nevyptává. Navíc pokud do oblasti přijede někdo uprchlíky hledat, nejenže se nic nedozví, ale vrací se domů s posměchem a často z daného panství doslova utíká.⁵⁷¹

Poddaní se také někdy naučili s vojáky fungovat, aby se konverzi vyhnuli. Hejtmané kraje Plzeňského obdrželi 4. července 1629 stížnost, že lidé dávají vojákům peníze, aby s nimi vyžili, místo aby se pod tlakem dragonády obrátili.⁵⁷²

4.5.2.3.3 Lidé ztrácí „náboženský servis“

Uzavírání manželství nepředstavovalo jediný požadavek, jež lidé na církve měli. Další zásadní úkony, které potřebovali všichni věřící, byli hlavně křty a pohřby. Zprvu, již jsem psala o tom, že rekatolizační komise musela řešit situaci v Praze po vyhnání nekatolických kněží ve chvíli, kdy ještě katolictví nebylo vyhlášeno jako jediné povolené. Nekatolíci zde směli legálně žít, ale nemohli křtít a pohřbívat své mrtvé. Z tohoto ohledu se odebrání duchovních lidem jeví jako velmi vhodná strategie. Konfesi lze udržovat při životě bez učitelů, bohoslužeb a knih,⁵⁷³ ale bez tohoto „náboženského servisu“ byl život v raném novověku nepředstavitelný. Nicméně tento krok mohl být úspěšný pouze tehdy, pokud byla lidem nabídnuta relevantní alternativa. A zde katolická církev narážela na nedostatek laického kléru, který ani využití řeholníků nepokrývalo. Třicetiletá válka a průchody vojsk situaci rozhodně nepomáhaly. A tak se stávalo, že ještě roku 1657 se do České dvorské kanceláře dostává dopis, který obsahuje vážně míněný dotaz, zda nepovolat přeci jen ze zahraničí alespoň na chvíli evangelické kněží, kteří by provozovali jen ty nejzákladnější akty, jako jsou křty, útěchu nemocným a umírajícím nebo pohřby, a to v tichosti a v ústraní, aby nebudili pohoršení. Protože v některých lokalitách děti umírají bez křtu a nemocní bez zaopatření posledním pomazáním.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ AHMP, SR, kniha dekretů 1609–1631, sign. 744a, fol. 322–323.

⁵⁷² NA, SM, karton 1980, sign. R109–10, sv. 2, fol. 143.

⁵⁷³ Po určité době ale v takovém případě dochází k určitému zploštění, více viz Nešpor, 2009, s. 127–211; Melmuková, 1999.

⁵⁷⁴ NA, ČDK, karton 340, sign. IV A 3, fol. 9.

4.5.2.4 Konkrétní strategie, jak se vyhnout konverzi

V této části velmi stručně představím nejčastěji užívané strategie, jak bylo možné se vyhnout nutnosti změnit svou víru. Podrobněji se tématu budu věnovat v dalších kapitolách v souvislosti s ženami.

Nejčastěji lidé žádali o odklad či o prodloužení lhůty. Taková žádost musela být podložena slibem, že v budoucnu ke konverzi dojde. Dopisy rekatolizační komise řešily záležitosti velkého množství emigrantů, kteří z vlasti utekli, aniž by učinili zadost povinnostem stanoveným mandáty pro ty, kdo se chtěli pro náboženství legálně vystěhovat. Často proto, že odcházeli v době, kdy tyto povinnosti ještě stanoveny nebyly. Prostě při prvním náznaku nepříjemností zmizeli a doufali, že se vrátí, jakmile se poměry změní. Úřady toto jednání v žádném případě neschvalovaly. Vyžadovalo se povolení k návratu a majetek už mohl být v takové chvíli v rukou státu. Nicméně mnoha navrátilcům se po řádně doloženém náboženském obratu podařilo znovu se začlenit do života obce.

Statistické prameny odhalily model, jaký se uplatňoval naskrz společností, a jehož existenci mám doloženou i jinými zdroji. Obyvatelé se pokoušeli učinit povinnosti zadost tím, že konvertuje pouze muž jako hlava rodiny. Tedy ta osoba, která je ekonomicky aktivní, na které stojí obživa celé domácnosti. Jak už jsem z výše citovaných zdrojů vyčetla, toto úřadům rozhodně nestačilo. Vždy šlo o konverzi osob „obojího pohlaví“, ale také děti, podruzi a děvečky se museli nakonec podřídít.

Všechny tyto aktivity se sobě do jisté míry podobají. Vždy se jedná o formu vyčkávání vedenou vírou ve změnu poměrů. Státní moc si mohla dovolit vyčkávací strategie tolerovat. V podstatě stačilo nechat obyvatelstvu čas, aby pochopilo, že k žádné změně poměrů nedojde, rekatolizační tlak nepovolí a císař to opravdu myslí vážně. Odklady ani prodlužování lhůt výsledek nijak neohrožovaly. Naopak. Zda takto uvažovali i rekatolizátoři, nevím, protože úspěšnost strategie prokázal až čas.

4.5.2.5 Pokuty a tresty

Zdaleka nejvážnější přestupek představovalo přechovávat někoho, kdo v zemi neměl co dělat. Jednalo se o predikanty či podlouně se vracející emigranty. Některé tresty jsem představila při zkoumání korespondence rekatolizační komise. Někdy ale mohlo jít o penalizace finanční, jak ukazuje císařský patent ze 4. února 1639. Pokuta

byla odstupňována podle stavu. Pán zaplatil 3000, rytíř 2000 a měšťan 1000 zlatých.⁵⁷⁵ Výše uvedený patent potvrzuje v duchu doby zcela logické tvrzení o tom, že tresty bývaly sociálně stratifikované.

Na závěr si vyjmenujme, jaké represivní prostředky pobělohorská rekatolizace užívala. Se všemi jsme se v textu již setkali. Pokud osoby tvrdohlavě odmítaly konverzi, přikláněly se orgány nejčastěji k věznění. Emigrace nebyla považována za trest v pravém slova smyslu. Naopak, šlo o volbu, či možnost, jaká se naskýtala svobodným obyvatelům v případě, že se nechtěli podříditi novým pořádkům. Ani zabavení zde zanechaného majetku, na rozdíl od politických pobělohorských konfiskací, nemůžeme takto charakterizovat. Jednalo se jednoduše o přetržení vazby odcházejícího nekatolíka k zemi, která měla být napříště výhradně katolická. Ve výjimečných případech se zatvrzelým udělovaly pokuty. Nutno konstatovat, že ve srovnání s druhou vlnou rekatolizace, která přišla na přelomu 17. a 18. století, se krátce po porážce stavovského povstání užívalo prostředků poměrně mírných.

4.5.3 Charakter rekatolizačního procesu

Než se posunu k roli, jakou v rámci tohoto v restauraci katolicismu hrály ženy, shrnu výše uvedené a pokusím se celý rekatolizační proces charakterizovat.

V první řadě je třeba neustále zdůrazňovat, že cílem byla *konverze* obyvatel a že jejich emigrace představovala efekt velmi nežádoucí. O tom svědčí prokazatelně mírnější postup v oblastech, kde lidi k odchodu do zahraničí doslova lákala blízkost zemské hranice. Nekatolíci zde také díky tomu (ale i z jiných výše popsanych důvodů) zůstávali déle než jinde, ale také tyto lokality nakonec vykazovaly převážně katolické obyvatelstvo, a to bez nechtěného početního úbytku lidských sil. Víme, že komisaři přemlouvali ke konverzi, prodlužovali lhůty i tehdy, kdy museli o důvodech v žádostech uvedených pochybovat. Tvrdší přístup by ale mohl vést pouze k zatvrzení se a k emigraci. Musím konstatovat, že zvolený postup nakonec nesl většinou ovoce. Některým osobám, nejen poddaným, ale také sirotkům, se *ius emigrandi* odebralo zcela. Také to svědčí o snaze neztrácet zbytečně na počtu obyvatel, i když v danou chvíli nekatolických.

Dále musím uvést, že se rekatolizace týkala všech obyvatel. Poddaných i svobodných, pánů, rytířů i měšťanů. Hospodáře s veškerou čeledí, ale také žen a dětí,

⁵⁷⁵ NA, SM, karton 1980, sign. R109–10, sv. 1, fol. 160.

stejně jako mužů. Nejdůležitější rys celého rekatolizačního postupu ovšem představuje jeho individuální povaha – tedy snaha každý případ nahlížet zvlášť. Tato skutečnost znesnadňuje práci nejen dnes nám historikům, kteří rádi vyslovujeme teze na základě širokých generalizací, ale především komplikovala práci úřadům v reformním snažení zapojeným. Na druhou stranu nemůžu vyloučit, že právě zde bychom měli hledat odpověď na otázku, proč se restaurace katolicismu v Čechách nakonec zdařila, a to v relativně krátkém časovém horizontu. Nejsou to vždy snadná řešení, která přináší rychlé výsledky a ani v raném novověku tomu samozřejmě nebylo jinak.

4.6 Hodnocení výsledků rekatolizace

Záměr rekatolizátorů se splnil. Čím mohu podložit toto tvrzení?

V první řadě se už koncem třicátých let prokazatelně snížilo množství úřední dokumentace zabývající se rekatolizací a další roky tento sestupný trend potvrzují. Samozřejmě záleží na lokalitě. Například na Turnovsku ještě ve čtyřicátých letech řešil problém se zatvrzelými nekatolíky zastávajícími výnosná povolání, což by bylo například v Praze tou dobou těžko představitelné.⁵⁷⁶ Navíc postupně mizí prameny svědčící o provádění represivních opatření, což dokazuje, že stát už necítil potřebu vyvíjet tlak na konverzi. Zdaleka to ale nemusí znamenat, že nekatolíci vymizeli. Na některých místech mohlo pouze dojít k respektování *statu quo* z obou stran. Tedy absence dekretů požadujících konverzi nekatolíků není jednoznačným důkazem o vymizení ostatních křesťanských denominací z Čech. Zajímavý přístup k hodnocení výsledků rekatolizačních snah zvolila Olga Fejtová ve své studii. Ta zmapovala mimo jiné odkazy učiněné katolické církvi pražskými měšťany v testamentech a na nich ukázala, že již krátce po skončení činnosti rekatolizační komise množství obyvatel prokazovalo katolické víře značnou příchyllost, ačkoliv například protestantskou literaturu z knihoven movitějších měšťanů se do konce devadesátých let odstranit nepodařilo. Jedním dechem dodává, že deklarovanou úspěšnost rekatolizačního procesu musíme brát s rezervou. Autorka totiž pochybuje o tom, jak dalece nová zbožnost pronikla do privátní sféry života obyvatel – k tomu bylo zapotřebí především generační výměny.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Šimák, 1910, s. 37.

⁵⁷⁷ Fejtová, 2012.

Další způsob hodnocení výsledků představují prameny, které už za tímto účelem zhotovila katolická církev. Statistickým pramenům se budu věnovat hned v následující části práce. Na tomto místě uvedu jen několik zobecňujících tvrzení. V první řadě zdroje jako Soupis poddaných podle víry, Zpovědní seznamy nebo různé lokální seznamy nekatolíků a kajícníků, ukazují převahu katolíků v obyvatelstvu celkově. Na základě svědectví těchto dokumentů můžeme sledovat, jak nekatolíci postupně ze země mizí. Nicméně nešlo to zdaleka tak rychle, jak by tomu napovídal výskyt nebo absence pramenů úřední povahy. Především statistické prameny ukazují na velké rozdíly mezi jednotlivými lokalitami. Analýza těchto dat odhaluje nejen zcela odlišnou situaci například v severní či centrální části země, ale také nalezneme rozdíl mezi královskými a poddanskými městy nebo odlišnosti závislé na majiteli panství.⁵⁷⁸ Navíc musíme brát svědectví těchto pramenů s rezervou. Málokdo chtěl těch několik tajných evangelíků, kteří jinak život na panství nijak nenarušovali, hlásit, špinit si tak čistý rejstřík a přidělovat si práci s akcí, která by nutně musela následovat.⁵⁷⁹

Asi nejzásadnější svědectví ovšem přináší barokní zbožnost, jejíž formy se v českých zemích nadále rozvíjely. Právě studium projevů přichylnosti k raně novověkému katolicismu ukazuje, že české obyvatelstvo se s novou, zpočátku vnucenou vírou smířilo, a dále ji rozvíjelo. Úspěch rekatolizace potom dokazují například práce Jiřího Mikulce o množství lidí, kteří působili v barokních náboženských bratrstvech⁵⁸⁰ nebo obecně o náboženském životě našich předků v 17. a 18. století.⁵⁸¹

4.6.1 Proč se to zdařilo?

Historici si tuto otázku nekladou zdaleka tak často, jak by měli. Na druhou stranu do nedávné doby výzkum neposkytoval dostatek fakt k hledání odpovědí. Tuzemská historiografie se ale příliš dlouho zabývala planým přemítáním nad tím, „jak bychom tomu měli říkat“, případně vyvracením či dokazováním ahistorických tezí o prospěšnosti rekatolizace pro budoucnost českého národa. V rámci těchto debat se ztrácela skutečnost, že ze země, kde drtivá většina obyvatel vyznávala jinou než římskou víru, se během jedné maximálně dvou generačních výměn, stala vzorová země barokního katolicismu. Nechci ve výkladu dějin zcela opomíjet věrnost víře a vlastnímu

⁵⁷⁸ Více viz Ďurčanský, 2013; Čáňová, 1980; Čáňová, 1985; Jiřincová, 2016.

⁵⁷⁹ Nešpor, 2009.

⁵⁸⁰ Mikulec, 2000

⁵⁸¹ Mikulec, 2013a; Mikulec, 2013b.

přesvědčení a z toho vyplývající útrapy exulantů a tajných evangelíků, protože ani objektivně píšící historik (je-li takového možno najít) by se neměl dokonale odpoutávat od všech morálních stanovisek – některá jsou nadčasová.⁵⁸² Ale skutečností zůstává, že většina lidí v Čechách novou víru přijala, v zemi zůstala (nebo se do ní za cenu konverze vrátila), že se s ní zcela ztotožnila a že ji v průběhu třicetileté války ji také bránila.⁵⁸³ Nesmíme ovšem přeceňovat význam náboženského přesvědčení. Když v samém závěru dlouhé války obyvatelé Prahy spatřili před hradbami nechvalně proslulé švédské vojsko, konfese, za kterou žoldnéři bojovali, nehrála pravděpodobně velkou roli. Ale faktem zůstává, že ani saské ani švédské vpády s sebou nenesly masové odpadlictví od nově nabyté katolické víry. Projevy barokní zbožnosti, kterých se Češi později účastnili zdaleka ne z donucení, nýbrž s nadšením, představují už důkaz zcela dostatečný. Rekatolizace slavila celkem rychlý úspěch.

Hledání odpovědi na v názvu podkapitoly vyslovenou otázku by vydalo na samostatné dílo. V první řadě taková studie bude muset klást nové otázky, které se skutečně oprostí od hodnotících soudů. Praktické podněty v tomto případě může nabídnout zahraniční literatura či spolupráce s antropologií či sociologií. Zatím neexistuje práce, která by se zabývala přímo otázkou úspěšnosti rekatolizace ze sociologického hlediska ani problematikou příčin pozitivního výsledku celého procesu. Nejvíce se tomuto účelu blíží práce Thomase Winkelbauera, která zkoumá náboženské obraty významných osobností habsburského soustátí v době postupující konfesionalizace. Bohužel je z logických důvodů (nedostatek pramenů) omezena na prostředí vyšší šlechty.⁵⁸⁴ Je třeba znát důvody, které vedly obyvatele ke změně víry, a to je právě kamenem úrazu. Doklady o uváděných příčinách máme téměř výhradně

⁵⁸² Problém studia života tajných evangelíků tkví právě ve skutečnosti, že byli tajní. Tedy, pokud o nich někdo věděl, rozhodně toto své podezření nesvěřoval papíru. Pokud je nechtěl udat, v kterémžto případě by zakročila státní moc a přišel trest. Proto se také jedná o téma málo probádané a situace se v nejbližší době pravděpodobně nezlepší. Podnětné shrnutí přinesl ve své příspěvku Martin Wernisch, který zde také odkazuje na další literaturu (Wernisch, 2004); dále: Nešpor, 2009. Martin Wernisch přišel se zajímavým poznatkem, který prosazení katolictví pomáhá vysvětlit. Udává, že pravděpodobně postoj tajných nekatolíků k římské víře nebyval zcela odmítavý ani negativní. Bohoslužby obvykle navštěvovali, sociálním životem většinové obce žili, od katolických duchovních přijímali i křest. S největší pravděpodobností tak považovali katolickou církev nikoliv za „nevěstku babylonskou“, ale za církev *křesťanskou*. (Wernisch, 2004, s. 454).

⁵⁸³ Zde si dovoluji pro jeho malebnost užít citát z práce Václava Lívy, ačkoliv jsem si vědoma, že ho musím brát s rezervou: „*Když stáli Švédi před Prahou. Pražané bojovali tenkrát na hradbách nejen za své hmotné statky, ale i za svou novou víru. Praha slavila smíření s Habsburky; staroměstské popraviště bylo zapomenuto, bylo zapomenuto povstání...*“ (Líva, 1933, s. 71).

⁵⁸⁴ Winkelbauer, 2000.

z aristokratického prostředí; o tom, co vedlo ke konverzi zbytek obyvatelstva, nevíme zhora nic. A ani v případě, že už daný šlechtic zanechá zprávu o rozjímání, které jeho obratu předcházelo, nemůžeme mu tak docela všechno věřit. V první řadě takové odůvodnění podléhá sebestylizaci. Dokladem je fakt, že se uváděné důvody opakují.⁵⁸⁵ Samotný akt obrácení býval potom většinou součástí propagandy té či oné církve, probíhal jako okázalý rituál a pohnutky uváděné konvertitou měly především oslovit okolí. Skutečné vnitřní přesvědčení nikoho příliš nezajímalo.⁵⁸⁶ Winkelbauer se ve své studii především pokouší oddělit ty, kteří se obrátili na základě interní a kteří na základě externí motivace. Pod vnitřními důvody je třeba vidět především pochybnosti o své původní víře, které člověka vedou k hledání, postupné změně smýšlení a daná konverze je potom vrcholem tohoto procesu. Tento proces, tak jak je ve studii názorně ilustrován na příkladu Viléma Slavaty, ostatně mnoho sociologů považuje za charakteristický v případě náboženských konverzí. S daným popisem potom souzní i fakt, že konvertité se také v 17. století mnohem agresivněji stavěli proti svému starému vyznání, protože náboženská konverze s sebou většinou dle sociologů nese vymezení se vůči starému způsobu života.⁵⁸⁷

Pod „vnějšími“ pohnutkami si nesmíme nutně představovat jednoduché podlehnutí represivnímu tlaku nebo individuální prospěchářství. Jednu z příčin můžeme vidět ve snaze začít nový život po ztroskotání vlastních snah v exilu. A také nesmíme podcenit zodpovědnost, jakou každý cítil za svou rodinu a v případě nobility také obavu o osud domu. Rozšíření rodové slávy leželo na srdci v raném novověku každému šlechtici.⁵⁸⁸ O této skutečnosti svědčí také to, že se jednotlivé rodiny často domluvíly. Někdo emigroval a spravoval majetky v evangelických oblastech říše, zatímco větev, která zůstala v habsburských zemích, se přiklonila ke katolicismu.⁵⁸⁹ Thomas Winkelbauer se ve shodě s Johnem W. Evansem domnívá, že velkou roli hrála také intelektuální přitažlivost katolicismu, která v druhé polovině 16. století zjevně vzrůstala. Evans dokonce hodnotí individuální důvody jako nedůležitě ve srovnání s celkovým trendem, který byl daný stavem kultury.⁵⁹⁰ Peter Schmidt, který analyzoval náboženské

⁵⁸⁵ Winkelbauer, 2000, s. 493.

⁵⁸⁶ Winkelbauer, 2000, s. 495.

⁵⁸⁷ Nešpor, Václavík, 2008, s. 153–155.

⁵⁸⁸ Winkelbauer, 2000, s. 496.

⁵⁸⁹ Winkelbauer, 2000, s. 506.

⁵⁹⁰ Winkelbauer, 2000, s. 460–461.

obraty v raně novověkých Uhrách, vidí jako hlavní důvod kontinuitu a stabilitu katolické církve, která nejednotným protestantským církvím chyběla.⁵⁹¹ Tento argument také často konvertité ve svých vysvětleních sami uváděli.

Klíčem k pochopení vznesené otázky také může být problematika konverze jako takové. Ta bývá součástí psychologie spíše než sociologie, nicméně především ve sledovaném období se jednalo o celé společenské jednotky, které změnily víru, takže rozhodně zde hrály roli příčiny sociální.⁵⁹² Ze sociologického hlediska je konverze chápána jako „vnitřní obrácení spojené s intenzifikací vlastní zbožnosti a víry, která do té doby byla slabá či jen formální“. Pro mé téma je důležité, že vznik protestantismu přinášel zcela nové chápání konverze, protože bylo možné mezi jednotlivými denominacemi vybírat.⁵⁹³

Zajímavou sondu provedl ve své knize Jan Horský, který naznačil směr, jakým by se mohlo ubírat také bádání o rekatolizaci. Pokusil se totiž o „historicko-antropologickou a kulturně-dějinnou interpretaci českého tajného a tolerančního nekatolictví 18. století“. A ukazuje na několika stránkách, jak mohou být „hraniční“ historiografické disciplíny při výzkumu dějinných fenoménů užitečné.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Nešpor, Václavík, 2008, s. 492.

⁵⁹² Vyčerpávající výpis literatury k tematice náboženské konverze podává ve své knize Marie Ryantová (2003, s. 17–19); Jedná se především o literaturu německo-jazyčnou. Na české práce zde příliš odkazovat nemůžu.

⁵⁹³ Nešpor, Václavík, 2008, s. 153–160.

⁵⁹⁴ Horský, 2009, s. 182–204.

5 Ženy v rekatolizaci ve světle pramenů statistické povahy

5.1 Statistické prameny

V raném novověku se rázem zvýšila produkce pramenů statistické povahy. V první řadě se vyhotovovaly takové, které mapovaly celé geografické jednotky na základě jednotné centrálně dané směrnice. Ale také nižší instance zhotovovaly různé seznamy a soupisy. Zde je zcela na místě zmínit, že právě konfesionalizace k tomuto přispěla rozhodující měrou. Jeden z rysů moderního státu, kterým se odlišoval od toho středověkého, představuje právě byrokratizace: produkce většího množství dokumentů, jejich uchovávání, legislativní ukotvení všech nařízení a podobně. V průběhu konfesionalizace stát ve spolupráci s církví zvyšoval svůj dohled nad obyvatelstvem, kterýžto proces se začínal často právě jejich evidencí. Jelikož také u nás v rámci rekatolizace vznikají klíčové dokumenty pro historické demografy v tomto období, ukazuje se právě zde pravdivost tohoto tvrzení.⁵⁹⁵ Jako u všech jiných transformací je vhodné si uvědomit, že orgány nejednaly v tomto směru uvědoměle, nýbrž sledovaly zcela praktické cíle. Již v práci o činnosti rekatolizační komisi jsem na tento postup upozornila. Komise se soustředila na nějakou skupinu obyvatel, v tomto případě na vdovy a sirotky, nařídila vyhotovit jejich přesný jmenný seznam s dalšími údaji (například jména poručníků), na základě čehož potom přistoupila k dalším krokům. Ještě před vznikem komise se také ve městech sestavovaly seznamy mládeže určitého věku, aby mohla církev každému přiřadit vhodného katechetu. Bez pečlivé evidence nebylo možno přistoupit k akci. Žijeme v době, kdy jsme si zvykli být státem evidováni od prvního dne života, právě v raném novověku ale stojí tento proces na svém samém začátku. Existovaly samozřejmě matriky a další záznamy demografického charakteru, ale k centralizaci těchto údajů v praxi nedocházelo (nehledě na nejednotnost a nepřesnost toho, co bylo zaznamenáno). V archivech objevujeme zpovědní seznamy za jednotlivé farnosti už od 16. století. Už ve dvacátých letech si městské rady, faráři či krajští hejtmani zhotovovali buď seznamy zpovědní, nebo soupisy nekatolíků. Často na vlastní popud, protože potřebovali mít přehled. Od padesátých let se přecházelo k centrální jasně definované evidenci.

Důležitým rysem záznamů, které se prováděly v období konfesionalizace, je jistá všeobecnost. Pokud se vytvářel soupis obyvatel za účelem ekonomickým (nejdůležitěji

⁵⁹⁵ Maur, 1996, s. 77.

samozřejmě k vybírání daní), stačilo zaznamenat hlavu rodiny. Tedy toho, kdo vládl majetkem, což byl většinou muž, občas žena – vdova. Děti, manželky ani čeledí nebyli podstatní. Pokud se vytvářel seznam za nějakým politickým účelem (například seznam účastníků povstání), počítalo se pouze s osobami, které nesly politickou zodpovědnost – tedy téměř výhradně s muži. Statistiky, které ovšem vznikaly za účelem kontroly náboženského vyznání lidí, nepřehlíží nikoho. Starší seznamy jsou v tomto směru variabilní, ale centrálně platné směrnice se drží instrukce krásně vyjádřené výše: „do nejmenšího v domě zůstávajícího“.⁵⁹⁶

Tento prvek odráží praktickou potřebu církve a státu, který reformu prováděl. Bylo potřeba obrátit všechny, nejen ty, kteří „jsou vidět“. Záleželo na svědomí každého jednotlivce. Je dobře si uvědomit, že takovouto důslednost středověk neznal. Prohluboval se tak vliv nejen církve (jak by rádi tvrdili osvícenci), ale také a především státní moci na všechny složky lidského života.⁵⁹⁷ Centrální moc se jistě velmi rychle naučila sesbíraná data využít také k ekonomickým a jiným účelům, stejně jako si na větší přehled o svých poddaných rychle zvykla také vrchnost. Před započítáním této cesty k byrokracii se běžný člověk mohl poměrně snadno ztratit v šedé zóně, jejíž šíří si dnešní občan už sotva dovede představit. Takto si snáze uvědomíme, o jak obrovský zlom se jednalo, jaký význam vlastně první vzniklý registr poddaných podle víry z roku 1651 měl. Na tomto místě tak musím přitakat Reinhardovi se Schillingem, konfesionalizace skutečně napomohla přerodu ve stát, jak ho známe dnes. Stát sám o sobě necítil potřebu evidovat všechny obyvatele dřív, než toto vyvstalo přirozeně jako nutnost v rámci konfesijního boje.

Následující oddíl se bude zabývat Soupisem poddaných podle víry z roku 1651 a Zpovědními seznamy, které se pro celé území Čech vydávaly od roku 1671. Pro úplnost zařadím i starší zpovědní seznamy, které se dochovaly, ale nejsou úplné. Srovnání dat získaných z obou pramenů je poměrně ošidné, proto nejprve přistoupím k analýze jednotlivě. Dá se říci, že oba dva dokumenty byly zhotoveny za účelem zmapování dosavadních výsledků rekatolizace, aby se mohlo postupovat dále. Základní rozdíl spočívá v tom, že zatímco Soupis poddaných představoval jednorázovou akci, Zpovědní seznamy vycházely každoročně několik desítek let a tvořily tak základ pro průběžnou kontrolu přesvědčení obyvatel. V jejich vydávání se tak mísila nejen složka evidence

⁵⁹⁶ AHMP, SR, 1625–1635 sbírka dekretů, sign. 744, fol. 65–67.

⁵⁹⁷ Maur, 1996, s. 76–77.

potenciálních kacírů, ale také určitá forma sociální disciplinace. Oba prameny ovšem obecně vzato sloužily primárně jako nástroj v konfesijním boji.

Srovnání dále komplikuje odlišný zadavatel. Soupis zhotovovala vrchnost a je tedy členěn na jednotlivá panství. Zpovědní seznamy sepisovali a odesílali dle odevzdaných zpovědních cedulek místní faráři; základní jednotkou tak jsou farnosti a ve větším měřítku potom vikariáty. Sledované oblasti se tak většinou nekryjí, spolehlivé srovnání lze provést s určitou rezervou pouze pro jednotlivá města nebo pro oblast Boleslava v její celistvosti. Dvacetiletý odstup mezi vznikem Soupisu a Zpovědních seznamů hraje také obrovskou roli. Jedná se totiž o čas, jaký dělí od sebe dvě generace. A generační výměna představovala jeden z nejpodstatnějších faktorů v průběhu rekatolizace. V době vzniku Soupisu končila třicetiletá válka, na některých místech, kde průchod vojsk situaci komplikoval nejvíce, se teprve teď mohlo přistoupit k akci. Farní síť se mohla začít rekonstruovat intenzivněji a i ti neoptimističtější nekatolíci ztratili naději na změnu poměrů. Kdežto kolem roku 1671 je v produktivním věku generace, která už válku se všemi jejími zvraty, natož pak dobu určité tolerance, která s nejistou situací přicházela, vůbec nezažila. V nejsevernějších oblastech by tak právě oněch dvacet let ukázalo proces rekatolizace lépe, leč taková data v žádné ucelené podobě nemáme. O nějakém dohledání konkrétních osob v obou seznamech nemůže být řeč vzhledem k průměrné délce života v raném novověku. Ale ani sledovat konkrétní rodinnou jednotku není docela dobře možné. Raně novověká statistika obecně velmi často jména komolila. Lidé jsou navíc zaznamenáváni podle praktického klíče, uvedlo se vlastní jméno a příjmení, pod kterým ho lidé znali, což nemuselo být vždy příjmení. Zvyklost zapisovat děti a ženy se také oblast od oblasti lišila. Ve Zpovědních seznamech jsou navíc lidé řazeni tak, jak ke zpovědi přišli, tedy ani jednotlivé rodiny nelze dost dobře pospojovat. Užitečnost těchto pramenů tak tkví nikoliv v popsání kvalitativní povahy rekatolizace, ale spíš v kvantitě dat, které badatelé poskytují.

5.1.1 Úskalí práce se statistickým pramenem

Využití statistických pramenů obecně přináší vždy určité problémy. Nemůžeme jejich svědectví ignorovat, ale užívat jich musíme opatrně a vždy je dávat do kontextu, který známe ze zdrojů jiné povahy. Byly totiž zhotoveny za nějakým účelem a chybí nám zbylé informace. Izolované prameny, jako zpovědní seznamy z jedné obce či jedné farnosti vytvořené v jednom roce, jsou jako pramen k poznání rekatolizačního procesu prakticky bezcenné. Vypovídají spíš o evidenční praxi a o tom, jak se byrokracie v dané

době formovala, než o jménech, která v nich čteme. Ale také tehdy, máme-li k dispozici popis celé české země nebo pražské arcidiecéze, jako je tomu v případě Soupisu a Zpovědních seznamů, tak stejně postrádáme některé zásadní informace. Neznáme totiž především genderové složení obyvatelstva, ani jeho vývoj. Paradoxně právě to, o čem pramen mlčí, nejvíce relativizuje jeho výpověď. A v případě těchto dokumentů je toho, co neříkají vždycky mnohem víc. Historik, který zná dobu, zkoumaný region a celou problematiku komplexně, zasadí získaná data do kontextu a srovná je s ostatními dochovanými zdroji, bude tušit, jaké skutečnosti se v dokumentu, který zkoumá, neuvádějí a proč. Bude tedy schopen tento pramen interpretovat, ale bude si také počínat velmi opatrně, než začne vyvozovat určitější závěry.

Data nezkrusluje vždy pouze běžná praxe komolení jmen. Z roku na rok se také snadno může přízvisko zaznamenané osoby změnit. Žena, která je jednou uváděna jako „Dorota Jonášova,“ za rok bude označena jako „Jonáš se ženou,“ a příští rok „Dorota vdova.“ Tato skutečnost není podstatná, chceme-li spočítat věřící pouze jako jednotky, které zařadíme případně do kategorií podle pohlaví. Horší už je vědomá (či podvědomá) snaha o určitou „úpravu“ výsledného seznamu, které se dopouštěli vyhotovovatelé z řad zástupců moci církevní i světské. Nikdo nerad přiznával, že se v jemu svěřené oblasti rekatolizace nedaří.

V první řadě využívám tyto prameny především k hodnocení výsledků rekatolizace, ztatočně méně potom pro získání informací o jejím průběhu. Pracuji zde do určité míry metodou prosopografickou. Nicméně v každém podobném dokumentu se sem tam setkáme s poznámkami na okraji. Ty obohacují suchá data o další údaje, která také o samotném procesu leccos dosvědčují. Pokud tedy budu na jejich výpověď nahlížet s určitou rezervou a zasadím je do kontextu tvořeného předchozím výzkumem na základě jiných pramenů, můžu nabízená data využít a jejich závěry považovat za poměrně cenné.

5.2 Zpovědní seznamy

5.2.1 Charakteristika pramene

Zpovědní seznamy se využívaly k evidenci nekatolíků pro účely rekatolizace hned od dvacátých let 17. století, ačkoliv k formálnímu sjednocení tvorby seznamů a

především k zavedení povinnosti tyto seznamy vytvářet a odesílat do Prahy či do Litoměřic dochází až roku 1671.⁵⁹⁸

Jak již název napovídá, tyto pomáhaly určit počet nekatolíků na základě jednoduchého součtu obyvatel, kteří učinili či neučinili pro katolíka povinnou zpověď. Ta předcházela přijetí svátosti pod jednou. Myšlenka za vznikem seznamu se zdála být jednoduchá. Zpověď jako jedna z katolických svátostí byla určujícím znakem vyznání, jediná svátost dostupná všem a hlavně jediná svátost, která se prováděla opakovaně. Potridentská katolická církev přikládala zpovědi ohromný důraz. Zpovědník nesl na svých bedrech velkou část odpovědnosti za zdárný průběh katolické reformy, jelikož jeho role mu skýtala dalekosáhlé možnosti v rámci morálního působení na náboženskou komunitu. Tak jako byla před tím svátost zpovědi terčem útoků protestantů, tak na ni „obnovená“ katolická církev položila důraz. Ten nespočíval pouze v „honu na kacíře“, jak doložil ve své podnětné studii Wietse DeBoer.⁵⁹⁹ Rozebral zpověď jako prostředek sociální disciplinace v Miláně pod správou Karla Boromejského. Autor nashromáždil velké množství materiálu a studium zpovědi v milánské oblasti v raném období katolické reformace zcela vyčerpал, udává, že „sociální historie“ fenoménu zpovědi stále ještě nebyla napsána.⁶⁰⁰ Zásadní je pro tuto práci teze, že právě zpověď představovala prostředek, jak vytvořit z farníků dokonale disciplinovanou obec. Zpovědník předával normy chování a dále jednání svých oveček reguloval. V Miláně se toto dělo právě v období počínající konfesionalizace, nicméně jde o město, ve kterém katolíci nikdy své pozice neztratili. Jak dalece by byl takovýto model aplikovatelný ve chvíli, kdy se svátosti zpovědi užívalo k podchycení příslušníků nedovoleného náboženství, to je diskutabilní. Farník, který si přišel do zpovědnice odbýt nařízenou povinnost, nepředstavoval zrovna ideální objekt disciplinace. Na druhou stranu tento přístup ke katolickým náboženským rituálům s postupující rekatolizací mizí.

⁵⁹⁸ Ačkoliv časové vymezení disertační práce zní „první polovina 16. století“, použiji data i z těchto později zhotovených seznamů, protože právě ta podávají svědectví o výsledcích rekatolizačního procesu.

⁵⁹⁹ DeBoer, 2001, s. 44–47.

⁶⁰⁰ Zde ale přehlíží v jeho době již vydanou publikaci Johna Bossyho (1975). Ačkoliv máme k dispozici celé svazky zpovědních seznamů a arcibiskupských instrukcí či zprávy z vizitací, užití zpovědi jako prostředku v rekatolizaci nebylo zkoumáno vůbec. Ve světle DeBoerova výzkumu milánského případu se nemůžu ubránit dojmu, že by nás taková studie přiblížila trochu blíže k odpovědi na otázku, jak to, že byla rekatolizace českých zemí tak úspěšným, rychlým a efektivním procesem. Nakonec je ale nutno říci, že česká historiografie stále čeká na studii komplexně mapující pronikání katolické reformy (neplést s rekatolizací) a jejích praktik do prostředí české církve, což s odpovědí na nadhozenou otázku úzce souvisí.

Ačkoliv bylo pro spásu duše nutné provádět zpověď a přijímat svátost eucharistie pro každého křesťana z nařízení 4. lateránského koncilu (1215),⁶⁰¹ až do roku 1629 toto neplatilo jako povinnost. Jakmile ale arcibiskup vydal nařízení, že každý katolík má přijít alespoň jednou ročně, tedy o Velikonocích, ke zpovědi a svatému přijímání, mohla se tato povinnost elegantně použít jako evidenční pomůcka katolíků v zemi.⁶⁰² Ke zpovědi nemusel (a z praktických důvodů ani nemohl) přistoupit každý přesně o Velikonocích, doba k tomu určená byla delší a pevně stanovená církevními nařízeními. Jak ale vyplývá z výše řečeného o významu zpovědi v rámci katolické reformace, nesmíme vidět v evidenci zpovídáných osob pouze hon na kacíře, ale také snahu o přísnější sociální dohled nad katolickou populací.

Některé seznamy evidovaly zvlášť obyvatele, kteří splnili pokyny, a ty, kteří přišli ke zpovědi až po uplynutí doby k tomu určené. Nejsou tedy považováni za kacíře, ale svou povinnost také nesplnili bezezbytku. Synoda kněží v Praze se určením času vhodného ke zpovědi zabývala už roku 1605 a určila tento na dobu od páté postní neděle do svátku sv. Trojice. S připuštěním ke zpovědi na svátek zvěstování Panně Marii měli katolíci na splnění povinnosti celých deset týdnů. Podobně dlouhá doba se držela až do šedesátých let, kdy se možnost přistoupit ke zpovědi prodloužila na celou postní dobu předcházející Velikonocům. Problém nastával s konvertity, kteří svůj přestup dokazovali právě vykonáním zpovědi a přijetím svátosti pod jednou. Ti mohli nakonec z rozhodnutí církevních orgánů přijít ke zpovědi i mimo velikonoční svátky.⁶⁰³ Až do padesátých let 17. století ale neexistovala povinnost farářů ani vrchnosti tyto zpovědní seznamy odevzdávat. Ovšem ani zavedení této povinnosti neodráželo přesně praxi, ne všude byl pokyn splněn a až do roku 1671 nedošlo k žádné unifikaci po stránce formální ani obsahové.

Zpovědní seznamy z let 1671–1725 vydal na začátku minulého století Josef Vítězslav Šimák.⁶⁰⁴ Starší zpovědní seznamy obsažené ve fondu pražského arcibiskupství v Národním archivu vydala v sedmdesátých letech Eliška Čáňová.⁶⁰⁵

⁶⁰¹ Haliczer, 1996, s. 3.

⁶⁰² Čáňová, 1973, s. V.

⁶⁰³ Čáňová, 1973, s. VI.

⁶⁰⁴ Šimák, 1918.

⁶⁰⁵ Čáňová, 1973.

Šimákova edice obsahuje přepis a souhrnné tabulky, vydání Elišky Čáňové zpřístupňuje jednotlivé seznamy v kopiích původního materiálu, které jsou seřazeny chronologicky.

Prvotní účel zpracovávání zpovědních seznamů představovala buď evidence nekatolíků (hlavně od roku 1671), ale také vytvoření přehledu o celkové situaci náboženství v zemi, což vyplývá z výsledné podoby dokumentů. Starší seznamy mívaly pouze podobu čísel, zaznamenávaly počet obyvatel, kteří ke zpovědi přišli a kteří nepřišli. Takové soupisy jsou pro účely výzkumu ženské otázky zcela bezcenné, protože nemůžeme zjistit ani poměr žen a mužů v daných údajích. Není ani zcela jisté, zda daná číselná jednotka značí skutečně jednu osobu nebo rodinu či domácnost jako základní jednotku definovanou pánem domu. Druhá z možností je ale méně pravděpodobná, protože jmenovité seznamy ve valné většině zaznamenávají jednotlivé členy rodiny zvlášť. Zcela vyloučit ji ale nelze. Při průzkumu starších seznamů, kdy jednotná forma neexistovala, je třeba přiznat, že i způsob jejich zhotovení se lišil podle potřeby dané obce. Někdy jsou zaznamenáni jmenovitě nekatolíci, někdy pouze počty lidí, kteří ke zpovědi přišli a kteří nikoliv, nebo kteří přišli až po skončení velikonočního času. Jinde naopak známe seznam obyvatel, kteří ke zpovědi přišli, aniž bychom dohledali celkové počty či jména obyvatel dané obce nebo farnosti. Takové seznamy jsou využitelné v rámci výzkumu historické demografie, o náboženském smýšlení obyvatelstva a specificky jeho ženské složky nám ale neříkají zhola nic. Z těchto a dalších rozdílů v prvních letech sepisování seznamů vyplývá, že šlo o praktickou pomůcku, která musela vyhovovat potřebám dané vrchnosti či faráře. Stejně tak se jména často uvádějí necelá, jde o to, aby osoby šlo snáze dohledat. Tedy tam, kde jsou obyvatelé známi spíše křestním jménem a svým povoláním nebo obcí, z níž pocházejí, jsou uvedeni v seznamu takto; pokud byli v obci známi jménem a příjmením, jsou uvedeni tak.

Musíme ale podrobně rozebrat také o jiném smyslu vytváření zpovědních seznamů, který naznačil Wietse DeBoer ve své práci. V převážně katolických oblastech se také velmi přísně hlídala každoroční účast na zpovědi a svatém přijímání, což mělo sice jistou souvislost s bojem proti herezi,⁶⁰⁶ ale především se jednalo o prostředek vytvoření umravené a nábožensky uvědomělé obce. Účastí na zpovědi se vyjadřovala náboženská, legální i sociální konformita a z daného důvodu mohla být pravidelná

⁶⁰⁶ Například milánským obchodníkům, kteří museli při výkonu povolání častěji navštěvovat protestantské země, byla zpověď doporučována častěji, ideálně před odjezdem i po návratu, jako jakýsi preventivní lék proti zasažení nesprávnou věroukou (DeBoer, 2011, s. 184).

neúčast na zpovědi zákony trestána, protože „negligentes“ představovali hrozbu pro pořádek ve společnosti.⁶⁰⁷

Nejstarší zpovědní seznamy se vyskytují od roku 1629, což souvisí s působením tzv. reformačních komisí právě v této době. Tyto starší seznamy netvoří ucelenou řadu, máme dochované izolované seznamy z různých let pro různé regiony, často pouze pro jednotlivé obce nebo panství. Ani pokud se jedná o seznamy z jednotlivých farností, nejsou zde, na rozdíl od seznamů od roku 1671, zaznamenány všechny obce k farnosti přináležející. Například pro konkrétní oblast Boleslavska se nachází ve fondu arcibiskupství v Národním archivu tyto dokumenty: z roku 1629 seznam z obcí patřících k děkanátu v Mimoní,⁶⁰⁸ z roku 1642 seznamy z děkanátu v Sobotce,⁶⁰⁹ pro rok 1651 ve farnostech v Zákupech a Rokytnici a několika dalších obcích⁶¹⁰ a pro rok 1659 z města Frýdlant a několika okolních obcí.⁶¹¹ Nejde tedy ani o seznam všech farností v daném regionu nebo přináležejících k danému děkanátu, ale jak napovídá pohled do úplnějších seznamů z roku 1671, neobsahuje tento seznam ani obyvatele ze všech obcí jednotlivých farností, jelikož nepředpokládám, že by v průběhu třiceti let vznikly desítky nových obcí tam, kde nikdo nežil. Každý z těchto jednotlivých seznamů pracuje jiným způsobem, který krásně ukazuje úskalí komparativní práce při výzkumu tohoto druhu.

Německy psaný seznam z roku 1629 vypočítává jmenovitě ty, kteří přišli ke zpovědi; dále výslovně uvádí, kdo se ke zpovědi nedostavil, a to v několika městech v regionu. Z našeho pohledu je velmi zajímavé, že seznam obsahuje téměř výhradně mužská jména s údaji, zda s mužem přišla i manželka nebo ne. Seznam z roku 1642 je pro výzkum náboženských dějin oblasti podobně málo relevantní, udává totiž výčet těch, kteří v daném období ke zpovědi přišli, aniž by byla doplněna informace o tom, kolik se v obci nachází obyvatel. Na seznamu jsou vždy celé domácnosti a výčet osob, které z dané domácnosti přišly ke zpovědi. Pouze ve třech případech jsou na seznamu ženy uvedeny samostatně, v jednom z těchto případů matka se svým synem. Pro větší výpovědní hodnotu tohoto údaje bychom ovšem museli znát další okolnosti. Zajímavé

⁶⁰⁷ DeBoer, 2011, s. 184.

⁶⁰⁸ Čáňová, 1973, s. 10–14.

⁶⁰⁹ Čáňová, 1973, s. 397–401.

⁶¹⁰ Čáňová, 1973, s. 577–586.

⁶¹¹ Čáňová, 1973, s. 129–135.

zjištění by představovalo, pokud by žena přišla ke zpovědi, třeba i se synem, a manžel by zůstal doma. V této situaci nemůžeme ale usuzovat vůbec nic, protože nevíme nic o rodinné situaci uvedených žen. Jazykem tohoto soupisu je čeština.

Seznamy z roku 1651 mají už větší vypovídající hodnotu. Zaznamenávají počet přistoupivších ke zpovědi a potom ty, kdo povinnost opomněli, uvádí jmenovitě, přičemž uvádí i rodinné vztahy mezi jednotlivci. Bohužel seznamy pro farnosti Rokytnice a Zákupy jsou opět pouze v číselných údajích. Jazykem seznamu je němčina.

Poslední seznam z Frýdlantu z roku 1659 je psán velmi přehledně. Pro každou obec vypisuje počet příchozích ke zpovědi, jmenovitě ty, kteří ke zpovědi nepřišli, kteří přišli mimo stanovený velikonoční čas, a konkrétně uvádí i luterány. Vzhledem ke specifické situaci v pohraničních územích je na některých místech tato poslední kolonka poměrně početná a někde se dokonce uvádí, že daná obec je celá luteránská. Tento seznam je psán latinsky a svou formou už se hodně blíží seznamům z roku 1671. Jak je z této krátké charakteristiky patrné, využití těchto starších zpovědních seznamů naráží na velké komplikace, především v nejednotnosti dat. S tímto nedostatkem se bude potýkat především badatel v oblasti historické demografie.

Zcela jiná situace nastává při využití seznamů novějších, tedy těch vydávaných po roce 1671. Tyto dokumenty tvoří ucelenou řadu, jež pokrývá celé území Čech. Soupis se logicky dělí na jednotlivé vikariáty, v nich na farnosti a pro jednotlivé obce jsou vypsáni možní nekatolíci dvou kategorií: negligentes (neboli nekající se) a haeretici (neboli kacíři). Dále zde nalezneme výčet konvertitů. Pro každý rok se do těchto kolonek vypisovali ti, kteří nepřišli ke zpovědi daného roku ve velikonočním čase. Obyvatelé se uvádějí jmenovitě, buď s příjmením, nebo s nějakým jiným určujícím atributem, kterým může být povolání, místo původu nebo příslušnost k domácnosti někoho jiného. Rodiny se zde neuvádí jako celé jednotky, ale příslušníci jedné domácnosti jsou v seznamu vypsáni za sebou. Opět chybí údaj, kdo další k dané domácnosti přísluší a ke zpovědi se dostavil. To je totiž k určení toho, jak rodinné vztahy ovlivňovaly náboženství a naopak, stěžejní. Seznam neopomíjí ženy v rodině, ani manželky, děvečky, dcery nebo služebné.

Nejčastěji se zpovědní seznamy užívaly ke zjištění počtu nekatolíků, respektive těch, kteří odolávali rekatolizačnímu tlaku. Mě zajímá hlavně počet nekatolíček, případně celých nekatolických rodin, ve srovnání s počtem mužů nekatolíků. A zde

přichází hlavní úskalí při využití novějších seznamů a to jsou ony dvě kategorie „negligentes“ a „haeretici“. Žádná literatura k tématu tyto pojmy blíže nevysvětluje, a tak se nemohu řídit žádnou směrnicí, která by určila hranici mezi nekajícím se, tedy tím, který ke zpovědi nepřišel, a kacířem, tedy někým, kdo se jasně odlišuje od katolického dogmatu.⁶¹² Z direktivy dané komisařům působícím v prvních rekatolizačních komisích roku 1624, která jasně vymezovala kompetence mezi světskou a církevní mocí, tzv. *Tabulla directiva in causa reformationis*, vím, že bylo na duchovní osobě, na faráři, duchovním komisaři nebo misionáři třeba rozhodnout, kdo je kacířem zatvrzelým a kdo nezatvrzelým nebo pouze nedbalým katolíkem, a zatvrzelé kacíře potom předat světské moci k potrestání.⁶¹³ Tato direktiva ale už neuvádí kritéria pro ono určování, naopak výslovně přenechává toto rozhodnutí na duchovní osobě. Pokud další výzkum nedoloží nové skutečnosti, musím pro účely práce konstatovat, že kategorie „negligentes“, tedy nekající se, vlastně nevypovídá mnoho o náboženském přesvědčení zaznamenaných žen.⁶¹⁴ Zpověď v čase velikonočním byla sice ustanovenou povinností pro všechny katolíky, ale musíme stále brát v potaz nedostatečný počet obsazených far (především ve sledovaném regionu, kde snahu o rekonstrukci farní sítě prakticky celou první polovinu 17. století komplikovaly válečné události), tudíž na faru to ke zpovědi mohlo být daleko. Absolvovat takovou vzdálenost pro slabé, nemocné nebo těhotné ženy mohlo představovat nepřekonatelný problém. Navíc musíme brát v úvahu péči o malé nebo churavé děti, případně o starší či nemocné členy domácnosti, která logicky připadla na starost ženě spíš než muži nejen z ohledu na její za přirozenou považovanou roli pečovatelky o děti a rodinu, ale také z možného nebezpečí na cestě. Nezapomínejme, že žena 17. století zůstávala po většinu času doma a bez doprovodu nevycházela příliš často, natož na delší trasu. Pokud tedy někdo musel zůstat, byla to většinou žena, a muž se mohl odebrat na faru. Pokud někdo musel doma setrvat hlídat hospodářství v případě, že chyběla čeleď či služebnictvo, byla to opět žena, protože muž mohl putovat na faru sám. V neposlední řadě nesmíme zapomenout na to, že život zdravé ženy v dospělém věku se v této době točil v koloběhu těhotenství, poporodní

⁶¹² Nechme stranou fakt, že ne každý, kdo je z pohledu katolické církve kacířem, musí být nutně vyznavačem některé z nekatolických konfesí.

⁶¹³ Čáňová, 1972, s. 62.

⁶¹⁴ Této skutečnosti si všimla už Marie Ryantová ve své krátké úvaze o ženách v rekatolizaci českých zemí (Ryantová, 2006, s. 246).

rekonvalescence a péče o nemluvně, tedy situace, v nichž delší cesta nepřipadala v úvahu.

Relativitu hodnocení příslušnosti v kategorii „negligentes“ jako vyznávání nekatolického náboženství dokazuje i fakt, že existují léta, kdy je tato kolonka plná, a hned následujícího roku obsahuje jen několik jmen, přičemž v kategorii „haeretici“ ani „convertiti“ jména nepřibyla. To může vypovídat i o jiných okolnostech ovlivňujících možnost nebo ochotu obyvatel dostavit se ke zpovědi, jako například epidemie nemoci nebo v jarních měsících, kdy Velikonoce připadnout na brzké datum, třeba stále ještě tuhou zimou, která znesnadňuje cestování.

Jinak už je tomu s kategoriemi „haeretici“ a „convertiti“, přičemž k náboženskému obratu nedocházelo ve sledované oblasti tak často, abych mohla činit nějaké závěry v oblasti genderové problematiky. Kategorie „haeretici“ by měla teoreticky zahrnovat ty obyvatele, kteří jednoznačně vyznávají jiné než katolické náboženství, tedy ty „zatvrzelé“. Jak jsem již uvedla, neznám charakteristiku zatvrzelého kacíře. Nevím, kde se nacházela dělicí čára mezi nedbalým katolíkem a „kacířem“. Co je jednoznačným určujícím rysem katolíka? Odpověď je v tomto případě jednoznačná a to splnění povinnosti stanovené arcibiskupem, tedy dostavení se alespoň jednou ročně ke zpovědi. Z tohoto ohledu mi není zcela jasné, jak je možné, že se některá jména v kategorii „negligentes“ opakují rok co rok s neúprosnou pravidelností a v kategorii „haeretici“ není zaznamenán nikdo. Podle čeho tedy dělili faráři své farníky na zatvrzelé a nezatvrzelé? Odpověď na to se hledá velmi obtížně a proto ani kategorie „haeretici“ nevypovídá jednoznačně. Nekatolíků, kteří byli usvědčeni z vlastnictví „kacířských“ knih nebo se účastnili podomních bohoslužeb, nebylo mnoho (navíc nesmíme zapomínat, že takoví byli většinou předáni světské moci k potrestání). Více jich samozřejmě bylo v oblastech příhraničních, ale zde už seznamy často pracují přímo s pojmem „Lutherani“, protože v některých příhraničních městech se z různých důvodů odlišná konfese do značné míry tolerovala ještě ve druhé polovině 17. století. Pokud byl někdo z nekatolického vyznání podezírán, tak i pro tuto skutečnost mají zpovědní seznamy vlastní kategorii, tedy „suspecti de haeresi“.

Z výše uvedeného vyplývá, že vytvoření hranice mezi kategoriemi „negligentes“ a „haeretici“ bylo až na některé jednoznačné případy na konkrétním faráři. Zde hrály roli jednak jeho osobní rysy a náboženská horlivost, se kterou mohl označit člověka jednou se nedostavivšího ke zpovědi rovnou za kacíře, nebo naopak brát v potaz

polehčující okolnosti jako vzdálenost na faru či přítomnost nemocné osoby v domě a danou osobu počítat jako „negligent“, i pokud se ke zpovědi nedostavila opakovaně. Každý vykonavatel duchovní i světská moci navíc chtěl vykázat co nejméně „kacířů“ ve svěřeném okrsku, a působit tak dobře před nadřízenými. Při uvádění osob jako „haeretici“ nebo pouze „negligentes“ tak mohla hrát roli také osobní poctivost nebo naopak touha zapůsobit. V neposlední řadě musíme uvést, že daný farář své farníky až na výjimky dobře znal (nebo alespoň měl znát) a tak snad nejlépe věděl, kdo z nich je pravověrným katolíkem, kterému v plnění nařízení brání vnější okolnosti a kdo se plnění duchovních povinností vyhýbá vědomě a cíleně. Vzhledem k absenci jiného ukazatele tak nezbývá, než s plným vědomím těchto skutečností vzít mínění faráře případně vrchnosti ze 17. století za bernou minci a nakládat s kategorií „haeretici“ jako s lidmi, kteří odolávají rekatolizačnímu tlaku. Pro úplnost zhodnotím i obsah kategorie „negligentes“.

Další úskalí představuje fakt, že neznám přesně věkovou hranici, od které děti měly povinnost přistupovat ke zpovědi.⁶¹⁵ Nicméně můžu téměř s jistotou počítat s tím, že mladí lidé ve věku blízcím se této věkové hranici následovali náboženské přesvědčení rodičů, proto lze tento problém zcela pominout.

S ohledem na ženskou problematiku nastává ještě jedna obtíž. Někdy se ženy uváděly na seznamu jménem spolu se svým manželem, jindy je muž uveden na seznamu „cum uxore“, tedy s manželkou, případně „cum filia“, s dcerou. Ženská čeleď je zapsána vždy jmenovitě. Pokud se zaznamenávala žena ať už svým jménem nebo jako matka, dcera či manželka některého uvedeného muže, chybí nám údaj o tom, zda daný muž ke zpovědi šel nebo zda už vůbec není naživu. V ojedinělých případech pramen uvádí, že se ona žena stala vdovou. Pokud to však uvedeno není, nemůžeme z příslušného údaje vyvodit nic o rodinných vztazích, ačkoliv by se to především kategorii „haeretici“, kde jsou často opakována stejná samostatná ženská jména, přímo nabízelo. Tento údaj, který by nám dovolil určit, kolik žen vytrvalo ve staré víře navzdory náboženské konverzi manžela, případně kolik se ještě v pozdějších letech vyskytovalo smíšených manželství, by byl pro bádání o ženách v náboženské problematice velmi cenný. Ještě větší přínos by měl takový údaj tehdy, kdy v seznamu

⁶¹⁵ Čaňová, 1973, s. VIII; Jediný doklad máme z padesátých let z turnovské fary, kde děkan přikázal vydat seznam osob schopných zpovědi a výslovně uvádí, že děti se mají zapisovat od věku 10 let (Šimák, 1910, s. 112).

nacházíme ženu „cum filio“, tedy krásný důkaz toho, jak žena-matka mohla ovlivnit náboženské přesvědčení svého syna. Bohužel nevíme, kolik z těchto žen v kategorii „negligentes“ pouze zůstalo doma a manžel ke zpovědi došel, a hlavně nevíme, zda se skutečně vyskytoval rozdíl v náboženském přesvědčení mezi manžely. Pokud manžel na seznamu chybí, nejsme schopni určit, zda je tomu tak proto, že sám jako pravověrný katolík splnil povinnost velikonoční zpovědi, nebo se v rodině nenacházel, z důvodu úmrtí, vojenské služby, obchodní cesty, námezdní práce v jiné vesnici a podobně. Těžko i zde tedy hodnotit konkrétní jednotlivé případy, ale pokud vezmeme všechna data ze všech zpovědních seznamů dané oblasti, můžeme odhalit společenský trend s vědomím, že ne všechny jednotlivé případy mu odpovídají.

Co tedy s jistotou můžeme z výzkumu zpovědních seznamů vyvodit vzhledem k ženské otázce v rekatolizaci. V první řadě jasně ukazují, že duchovní moc neopomíjela ženy jako méně důležité. Nepočítala jasně s faktem, že žena bude následovat svého muže ve víře, ale pečlivě zaznamenávala všechny ženské osoby: manželky, dcery, děvečky, služebné aj., pokud se ke zpovědi nedostavily (ale i seznamy, které vypočítávají zpovídáné, vyjmenovávají ženské členy domácnosti zvlášť). Ano, pokud se z manželského páru nedostavil ani jeden, byla žena odbyta výrazem „s.ž.“ či latinsky „cum uxore“. Nicméně pokud se manžel ke zpovědi dostavil a žena nikoliv, nacházíme pak její jméno na seznamu nedbalých či přímo kacírů. Tento poznatek se opakuje při výzkumu pramenů dokumentujících rekatolizační snahy po celé 17. století. Je to jen jeden z dalších příkladů, který dokládá, že v duchovní oblasti přisuzovala katolická církev i státní moc ženám téměř stejnou důležitost jako mužům.

Výzkum zpovědních seznamů neobjevil nějaký zcela jednotný úzus, podle kterého by byly ženy ve zpovědních seznamech zaznamenávány. Na některých místech nalezneme jméno a příjmení, jinde jméno a povolání či jméno manžela v přivlastňovacím tvaru, jindy jméno a povolání či místo původu ženy samotné. Tedy situace téměř stejná jako při zaznamenávání jmen mužů. V některých seznamech je žena uváděna spolu s mužem, buď termínem „s.ž.“ či „cum uxore“, nebo například Magdalena „manželka jeho“ připojeno za mužské jméno. Jinde je uváděn zase muž a za ním žena se stejným příjmením.

Za zajímavý považuji častý výskyt poznámky, že se ke zpovědi nedostavila matka „se synem“. Neznám sice věkovou hranici, která určovala, že se na mladého člověka bude vztahovat povinnost vykonat velikonoční zpověď, ale předpokládejme, že

už ho nemůžeme považovat za dítě. Zde by se opět velmi hodila informace, zda daná matka byla vdova nebo ne. Pokud ano, zdála by se volba syna, následovat víru svého jediného rodiče samozřejmě, zvláště v nižším věku. Pokud žena ovšem měla manžela a ten se ke zpovědi jako pravý katolík dostavil, potom by to byl zajímavý doklad toho, jak žena-matka dokázala i v tak složité době plné konfesijních bojů udržet svůj vliv na náboženské přesvědčení syna. Doklad je to o to zajímavější, že počet synů, kteří se nezúčastnili zpovědi s matkou, aniž by seznam uváděl nedbalost nebo kacířství otce, byl mnohem vyšší než v opačném případě (tedy syn nedostavivší se ke zpovědi spolu s otcem). Zde opět nemám bližší informace, o tom, zda matka nezůstala doma ze zdravotních důvodů a syn se jevil jako logičtější opatrovatel než manžel. Ovšem i s přihlédnutím k těmto specifickým možnostem musím vyzdvihnout to, že matka ovlivnila náboženské přesvědčení syna ve větší míře než otec. Tedy fakt, kterého si také v předchozích obdobích, v období zápolení konfesí v českých zemích ideologové obou stran moc dobře uvědomovali.

Neznalost zpovědní praxe raně novověké potridentské církve u nás ovšem limituje možnosti interpretace i zde. Víme, že Tridentský koncil velmi intenzivně řešil otázku ženské zpovědi. Kromě ohromného strachu, aby nedošlo k nějakému nemístnému chování v rámci úkonu zpovídání (hlavně aby kněží nesváděli nevinné ženy) nebo k nemravným myšlenkám na obou stranách (v případě zpovídání se ze sexuálních deliktů),⁶¹⁶ muži a ženy měli přistupovat ke zpovědi odděleně. Teologové na slavném koncilu a především autoři konkrétních instrukcí psaných v intencích tridentské reformy se vůbec hodně zabývali dilematem, jak má kněz zpovídat ženy v případě choulostivých témat, jak má správně vyšetřit okolnosti vysloveného hříchu, aniž by zbytečně tížil mysl svou i mysl hříšnice podrobnostmi daného aktu. Mnoho směrnic se sepisovalo na dané téma, vznikla neutrální terminologie, která zbytečně nedráždila představivost.⁶¹⁷ Jestliže se otázka zpovědi spojovala s mravními delikty, nepřekvapí nás, že se možnost jakékoliv diskriminace hříšnice nebo jejího kontaktu s mužskou osobou před nebo po zpovědi musela eliminovat na minimum. To mohlo činit obtíže ve větších městech, kdy mnoho osob přistupovalo ke zpovědi v předepsané dny, a tudíž se zde mohly tvořit fronty. Z milánské praxe víme, že v takovém případě se oddělovali ženy a muži, aby se ve chvíli, kdy o svém hříchu přemýšleli, opačná pohlaví

⁶¹⁶ DeBoer, 2011, s. 85–100.

⁶¹⁷ Haliczzer, 1996, s. 5.

vůbec nesetkávala.⁶¹⁸ Když tedy vyhodnocuji, kolik žen opomenulo povinnost zpovědi, aniž by se na seznamu uváděl jejich manžel, musím se mít na pozoru. Ve větších městech mohlo tímto způsobem dojít k oddělení párů od sebe a běžná praxe komolení jmen nebo nedostatečná identifikace osob na seznamu potom způsobí, že mám dvě zdánlivě spolu nesouvisející osoby, které patří k sobě; tedy oba manželé se na seznamu nachází, ale nejsem schopna je k sobě správně přiřadit. Nicméně většina soupisů se dochovala z malých obcí, kde předpokládám, že farář dobře věděl, které osoby patří k sobě a kde ani k podobnému tvoření se front a následné segregaci pohlaví před zpovědníci nedocházelo. V případě vyhodnocování seznamů například z hlavního města by se ale badatel měl mít před tímto faktem na pozoru.

5.2.2 Nejstarší zpovědní seznamy

Nejstarší zpovědní seznamy nelze bez rizika zkreslení výsledků zahrnout do celkových statistik, protože se dochovaly údaje pouze z několika míst pro jednotlivé konkrétní roky. Seznam z roku 1629 uvádí 17 žen z celkového počtu 38 osob,⁶¹⁹ které se ke zpovědi nedostavily.⁶²⁰ Jejich počet je tedy nižší než poloviční. Pro nás velmi zajímavou skutečnost představuje to, že seznam uvádí ženy pouze jako manželky daného „nekajícího“ se muže, neuvádí ani jejich jména. Z toho vyplývá, že 17 ženatých mužů se nekálo a zbylo ještě 21 těch, kteří buď manželku neměli, nebo se jejich žena ke zpovědi dostavila. Nicméně tato ženská jména nikde na seznamu nenajdeme. Můžeme se tedy domnívat, že buď všech 21 mužů bylo svobodných, nebo autor tohoto seznamu ženské obyvateľky víceméně ignoroval. Druhá z možností je u seznamů staršího původu (v ostrém kontrastu se seznamy po roce 1671) mnohem pravděpodobnější. Vzhledem k údajům ze soupisů pozdějších lze předpokládat, že se v obci vyskytly také ženy, které ke zpovědi nepřišly (nebo naopak přišly, ale bez manžela), ale jejich jména na seznamu nenajdeme. Na druhou stranu je třeba počítat i s možnými specifiky daných několika obcí, kde prostě k různosti ve víře v rámci rodiny nedocházelo téměř vůbec.

⁶¹⁸ DeBoer, 2011, s. 195.

⁶¹⁹ Tabulka č. 1.

⁶²⁰ Jen pro srovnání uvádím, že kajícníků bylo celkem 178. Počet obyvatel, o kterých bychom mohli alespoň teoreticky předpokládat, že nebyli katolíky vzhledem k zanedbání účasti na zpovědi, byl tedy překvapivě nízký vzhledem k tomu, že se jedná o velmi brzký rok a oblast severních Čech. Nicméně chybí jakékoliv srovnání s jinými částmi regionu a musím vzít v potaz, že právě instituce z oblastí, kde byla situace pro katolíky příznivější, budou tyto seznamy iniciativně vytvářet. Bez údajů z ostatních farností v regionu tedy nelze vyvozovat žádné určitější závěry.

(Tabulka č. 1)

<u>Místo a rok</u>	<u>ženy</u>	<u>muži</u>	<u>celkem</u>
<i>Mimoň 1629 (vikariát frýdlantský)</i>	17	11	38
<i>Deštná 1651 (vikariát frýdlantský)</i>	5	18	23
<i>Frýdlant 1659 (vikariát frýdlantský)</i>	35	83	118

O údajích z roku 1642 v sobotecké farnosti už byla řeč, tento seznam není třeba dále komentovat. Jiný případ představují údaje ze seznamu roku 1651. Zde jsou z farnosti Rokytnice a Zákupy údaje pouze číselné. V Zákupích se údajně ke zpovědi dostavili všichni obyvatelé farnosti.⁶²¹ V Rokytnici je ale také počet nekajících se poměrně nízký.⁶²² Problém těchto údajů tkví v tom, že nejen že nevíme vůbec nic o poměru mužů a žen mezi těmito osobami, ale dokonce ani nemůžeme s určitostí říct, zda seznam vůbec zaznamenává ženy nebo zda je vrchnost přehlížela podobně jako v případě seznamu z roku 1629. V oblasti Dubé ovšem máme z roku 1651 konkrétní údaje. Zde je počet žen poměrně nízký, 5 z celkového počtu 23 nekajících se osob.

Seznam z Frýdlantska z roku 1659 uvádí jmenovitě konkrétní osoby, které se ke zpovědi nedostavily a přidává i celkové počty luteránů, někde číslem, jindy jmenovitě. Tento dokument se strukturou údajů i svou důsledností už blíží seznamům vytvářeným po roce 1671. Luteráni v severočeské oblasti očividně požívali ještě roku 1659 jisté tolerance, v obci Waiebsdorf kázal v místním kostele dokonce luteránský kněz. Žen se potom na seznamu vyskytuje 35 z celkového počtu 118 nekajících se obyvatel, tedy méně než polovina. Ženy zde jsou jak jmenovitě, tak s manželem jako na seznamech z roku 1671. Vzhledem k tomu, že dokument zahrnuje poměrně velkou oblast, bylo by ho možné zahrnout do celkových statistik. Nicméně pravdou zůstává, že z oblasti jižního Boleslavska nám seznamy do roku 1671 téměř chybí, proto žádný z výše popisovaných výpisů do celkových statistik nezahrnuje, protože by mohlo dojít k nežádoucímu zkreslení údajů.

⁶²¹ V počtu 886 se jedná o poměrně podezřelý údaj, a to nejen vzhledem k zeměpisné poloze farnosti, ale i vzhledem ke skutečným údajům výše, které komplikovaly vykonání zpovědi.

⁶²² 169 z celkového počtu 1652.

Pokud mohu shrnout výzkum na základě starších zpovědních seznamů vzhledem k tématu této studie, uvádím především jednu skutečnost. Zdá se, že úřady ve starších letech často přehlížely ženské obyvatele. Na základě těchto údajů by se dalo říci, že církevním ani světským institucím při provádění rekatolizace nezáleželo na náboženské příslušnosti a horlivosti ženských obyvatelek. Tento poznatek byl v souladu s obecným přesvědčením společnosti 17. století, že žena jako bytost slabší a nestálá by měla automaticky ve víře následovat svého manžela. Vím ale díky zpovědním seznamům vytvářeným po roce 1671, že skutečnost se od tohoto ideálu dalece lišila. Spatřuji zde ale jeden podstatný rozdíl – seznamy se po roce 1671 vytvářely na základě centrálně prosazované směrnice, jejich přístup k ženskému pohlaví mě tedy vzhledem k našemu výzkumu zajímá mnohem víc. Seznamy starší se nevedly žádným přesně daným způsobem a jejich údaje se tedy řídily hlavně osobním či regionálním smýšlením dané vrchnosti.

5.2.3 Novější zpovědní seznamy

Po roce 1671 můžu přistoupit k mnohem komplexněji zpracovaným statistikám, jelikož mám k dispozici téměř kompletní údaje z let 1671–1700, týkající se všech obcí v regionu jižního i severního Boleslavska.⁶²³ Nejprve celkové údaje.⁶²⁴ V první řadě musím uvést, že výzkum zpovědních seznamů nepřinesl v zásadě žádnou překvapivou skutečnost. V oblasti jižního Boleslavska je žen mezi „haeretici“ i „negligentes“ zhruba polovina, mezi „convertiti“ méně než polovina. Na severním Boleslavsku, tedy ve frýdlantském vikariátu, se žen vzhledem k mužům nacházelo mezi „negligentes“ i „haeretici“ podstatně méně. Tato skutečnost naprosto souhlasí se staršími seznamy, kdy také nejsou počty žen mezi obyvateli nedostavivšími se ke zpovědi vzhledem k mužům příliš vysoké. Mezi „convertiti“ nalezneme žen v seznamu o něco více než mužů. Nicméně hodnocení kategorie „convertiti“ přináší určité problémy. Ke katolické víře v daných letech konvertovalo celkově poměrně málo osob, 52 v oblasti Frýdlantska a pouze 17 ve vikariátu mladoboleslavském. Každý případ tedy musím v takové situaci

⁶²³ Tabulka č. 2.; V některých oblastech z různých blíže nespecifikovaných důvodů údaje z některých let chybí, ve všech seznamech postrádáme informace z let 1679 a 1680. Někde jsou uvedeny pouze pro léta, pro které dané místo náleželo správně k dané farnosti. Počty obyvatel tak často z roku na rok kolísaly, ale pro celkové statistiky ke zvolenému účelu jsou přesto relevantní.

⁶²⁴ Všechny statistiky jsou vypracovány na základě výpočtů provedeným dle studia seznamů, celkové statistiky uvádím v příložených tabulkách. Do počtu obyvatel nezapočítávám ty, kteří jsou na seznamu uvedeni jako „non specificati“, tedy pouze jako počet osob bez bližší specifikace, nebo tam, kde je uvedena jako luteránská celá ves, nebo počet celých vsí opět bez bližších údajů o pohlaví nebo věku obyvatel.

posuzovat individuálně a celkové závěry vyvozovat nelze. Pokud bych srovnala počet nekajících se obyvatel celkově (tedy sečtení kategorie „negligentes“ a „haeretici“) v jednotlivých částech boleslavského regionu, ženy v oblasti jižní oproti svým kolegyním ze severní části očividně více zaměstnávaly rekatolizační orgány svou neúčastí na katolických rituálech. V oblasti mladoboleslavského regionu představovalo dominantní nekatolické vyznání před rokem 1620 bratrská víra, kdežto na severu šlo spíš o luteránské vyznání. Víme, že jednota bratrská umožňovala ženám mnohem větší angažovanost v náboženských otázkách a že ženy aktivně projevující svou víru a zapojující se na našem území do věroučných bojů, náležely většinou právě k této denominaci.⁶²⁵ Ve srovnání s luteránkami projevovaly bratrské ženy v době konfesijních bojů před započítáním rekatolizace mnohem větší aktivitu. Dané číselné údaje dovolují domnívat se, že i tento fenomén přispěl k větší stálosti ve víře u žen v jižní oblasti. Což vyvstane mnohem jasněji, když si uvědomíme, že výše popsané skutečnosti ztěžovaly státním orgánům důsledné prosazování rekatolizace v severní oblasti, a tudíž setrvání při nekatolické víře se zde ve srovnání s jižním regionem jeví jako jednodušší. Na druhou stranu se nesmím v daném závěru unáhlit, protože neznám celkové genderové složení obyvatelstva v daných lokalitách, které se skutečně mohlo podstatně lišit. Ale data jsem sečetla pro všechny obce po dobu 27 let, lze je tedy považovat za poměrně dobře vypovídající.

(Tabulka č. 2)

Součet osob	celkem osob	ženy	muži	ženy bez muže	muži bez ženy	páry
vik. mladoboleslavský „negligentes“	4365	2063	3753	612	2302	1451
vik. mladoboleslavský „haeretici“	343	168	272	71	175	97
vik. mladoboleslavský „convertiti“	17	8	10	7	9	1
vik. frýdlantský „negligentes“	232	46	222	10	186	36
vik. frýdlantský „haeretici“	2089	584	1914	175	1505	409
vik. frýdlantský „convertiti“	52	30	23	29	22	1

Další skutečnosti vyplynou, pokud zanalyzuji získané údaje pro jednotlivé roky a z nich vyplývající jednotný trend.⁶²⁶ Nepříliš překvapivě lze konstatovat, že celkový

⁶²⁵ Viz Hanušová, 2013, s. 172–202.

⁶²⁶ Viz tabulka č. 3.

počet v kategorii „negligentes“ s lety klesá.⁶²⁷ Celkem překvapivě je od roku 1694 počet „haeretici“ poměrně konstantní, počty žen ale kolísají i zde. Původní premisou, kterou tak tento výzkum prozatím vyvrací, bylo, že ženy jako osoby přirozeně více nakloněné k spirituálnímu prožitku budou také více nakloněny setrvat ve staré víře, která pro ně má také z tohoto důvodu větší význam.⁶²⁸ Tuto domněnku by rovněž podporoval další předpoklad, tedy že tlak veřejnosti a úřadů na ženy v případě nepodrobení se příkazu ke konverzi mohl být slabší než na muže. Vzhledem k poctivé evidenci jednotlivých jmen i v případě žen, není druhá domněnka ničím podložena a předpokládám, že tlak vyvíjený na ženy byl srovnatelný se situací, v níž se nacházeli muži. Přes to ale musím konstatovat, že počty žen ani v jedné z kategorií, z nichž setrvávání ve víře vyvozují, neklesají pomalejším tempem než počty mužů. Naopak, jak názorně ukazuje přiložený graf, ženy se předepsané zpovědní povinnosti účastnily s přibývajícými léty ochotněji a ve větším počtu.⁶²⁹ Tato skutečnost tedy vyvrací domněnku o větší stálosti žen v nekatolické víře, ale zdaleka neodporuje přesvědčení o větším důrazu na spiritualitu. Tato statistika může naopak ukazovat, že ženy horlivěji plnily náboženské předpisy, nebyly netečné ke katolické víře a to ani v případě pouhé nominální konverze nebo náboženského nátlaku, který přestupu ke katolictví předcházel. Musíme si navíc uvědomit, že na konci sledovaného období už jde o generaci, která nezažila náboženskou různorodost období předbřlohorského ani první vlnu rekatolizace prováděnou často násilnými metodami. Děti rodičů přinucených ke konverzi nemusely už cítit takový odpor k novému vyznání a větší účast na náboženském životě, která se i jindy ukázala jako pro ženy typická, je tak samozřejmostí.

⁶²⁷ Údaje jsou počítány pro celou oblast, nedělím je už na severní a jižní vikariát. Specifika jednotlivých regionů ve sledované oblasti by tak už výzkum neměla v této části ovlivnit.

⁶²⁸ Pro bližší studium ženské spirituality doporučuji zejména: Nodl, 2006; Lenderová, 2002b, s. 181–182; Šmahel, Nodl, 2002, s. 220–247.

⁶²⁹ Musím se pozastavit nad relevancí kategorie „negligentes“ a „covertiti“. Počty žen i mužů v obou kategoriích udávajících neúčast ke zpovědi ubývají, ale jmenovité případy konverzí zdaleka neodpovídají tomuto úbytku.

(Tabulka č. 3)

ROK	neg.žen	neg.celkem	haer.žen	haer.celkem	conv.žen	conv.celkem
1629	17	38	-	-	-	-
1651	5	23	-	-	-	-
1659	35	118	-	-	-	-
1671	422	787	68	126	0	0
1672	314	288	42	103	0	0
1673	316	635	55	105	0	4
1674	322	659	48	108	0	0
1675	135	320	44	102	0	0
1676	114	316	53	118	2	1
1677	89	184	23	162	1	1
1678	50	100	57	224	6	15
1681	45	134	46	91	5	9
1682	33	74	51	92	1	3
1683	61	137	43	90	1	3
1684	45	107	40	80	4	6
1685	14	40	29	74	2	3
1686	17	30	24	67	1	1
1687	16	49	22	59	1	1
1688	22	56	2	4	2	3
1689	18	46	25	75	2	3
1690	5	26	0	0	0	0
1691	7	21	0	1	0	0
1692	2	16	0	4	0	0
1693	3	18	0	14	4	7
1694	3	7	13	46	0	0
1695	0	0	7	32	1	1
1696	0	0	9	63	1	1
1697	1	4	12	38	0	0
1698	1	3	10	41	0	0
1699	1	0	12	43	2	5
1700	6	3	3	40	1	2

Jak jsem zmínila výše, bohužel neznám genderové složení obyvatelstva, ale předpokládám, že rozdíly nebyly tak dramatické, aby ovlivnily statistickou relevanci získaných dat. Zpět ale k tezi o ženské spiritualitě. Víme, že ženy vždy prožívaly víru odlišně, hlouběji a intenzivněji. S ženskou náboženskostí se pojí citový prožitek. Dalo by se předpokládat, že právě tato vlastnost bude ženám nápomocna při snaze odolávat tlaku na náboženskou konverzi, leč čísla svědčí o pravém opaku. Můžeme se ale domnívat, že právě výše popsaná tendence stála za skutečností, že se ženy dříve a

ochotněji účastnily katolických rituálů. Zaprvé, právě žena vnímala mnohem intenzivněji pocit odtržení od náboženského života společnosti, který s sebou nutně příslušnost k ilegální církvi přinášela. Zadruhé, různé formy barokní zbožnosti, které přímo implikují emocionální prožitek, mohly oslovit právě ženy. Mluvím tu tedy o ukázkovém propojení dvou principů v rekatolizačním procesu – složky represivní, kdy lpění na nekatolické konfesi přináší jasnou nevýhodu v podobě vyčlenění v oblasti náboženské i sociální; a pozitivní motivace, kdy je obyvatelstvu nabídnuto právě to, co u církve hledají a co nenacházeli ani u katolické církve před tridentskou reformou ani u denominací protestantských.

Zajímavou kategorií představují ženy uvedené na zpovědním seznamu samostatně bez manžela.⁶³⁰ Jde o ty ženy, které jsou zapsány nejen jménem, ale především s nimi nenajdeme na seznamu muže – manžela ani otce. Nenabízí se nám žádná možnost jak zjistit, kdy se jedná o vdovy a kdy manžel žil a ke zpovědi dorazil. V kategorii „negligentes“ je počet žen uvedených samostatně ve srovnání s manželkami (ať už uvedenými jménem nebo pouze jako pojem „s.ž.“ či „cum uxore“) malý. Tato kategorie je navíc pro usuzování čehokoliv vzhledem k rodinným vztahům kvůli výše zmíněným skutečnostem málo vypovídající. Jiná situace nastává při posuzování kategorie „haeretici“, kdy už můžeme předpokládat skutečnou odlišnost náboženského přesvědčení od převládajícího katolického dogmatu. Úplně převratný je výsledek v kategorii „convertiti“. Mezi konvertitkami se v obou oblastech nachází pouze jedna žena na seznamu jako manželka jiného konvertity. Ostatní ženy konvertovaly samostatně. Vzhledem k poměrně malému vzorku osob, které v průběhu let prodělaly náboženský obrat, musím brát výsledky výzkumu v této oblasti s velkou rezervou, ale přesto mě tato skutečnost až zaráží. Může svědčit jak o větší náchylnosti žen podlehnout rekatolizačnímu tlaku snad i vlivem touhy více se účastnit náboženského života, tak o větší vytrvalosti v případě, že manžel už konvertoval – obrácení ženy přišlo později. Bohužel opět nedokáži jasně určit, které konvertitky byly vdovy, a které měly za manžela katolíka. V případě vdov by se mohlo jednat o určitý důkaz o náboženské různorodosti v rámci manželství. Žena nekatolíka konvertovala až po jeho smrti. Na druhou stranu mohl působit naprosto jednoduchý fakt, že život vdovy byl už tak dost složitý na to, aby se k tomuto přidalo ještě vyčlenění z většinové společnosti a nutnost čelit rekatolizačnímu tlaku. Zajímavá je ovšem jiná skutečnost. Z celkového počtu (na

⁶³⁰ Data uvedena na seznamu jsou v k porovnání v tabulce č. 2.

Mladoboleslavsku 272 a na Frýdlantsku 222) je se svou manželkou na seznamu mezi „haeretici“ uvedeno pouze málo jmen (na Mladoboleslavsku 97 a na Frýdlantsku 36). Z toho vyplývá, že valná většina „kacířů“ měla manželku katoličku (a to i v případě, že odečteme určité množství neženatých mužů). Podobnou situaci zjišťujeme mezi ženami, které se sice objevují samostatně bez manžela v menšině, ale i poměrně vysoké číslo (71 z celkového počtu 168 na Mladoboleslavsku a 175 z celkového počtu 584 na Frýdlantsku) svědčí o tom, že žena zdaleka ne vždy následovala manžela ve víře. V této kategorii už jsou obyvatelé jasně uváděni jako „kacíři“, tudíž výše uvedené faktory, které výsledek komplikují, můžu omezit na minimum. Jak situace mezi muži, tak mezi ženami vypovídá o tom, že různé vyznání v rámci rodiny nebylo ani v druhé polovině 17. století výjimkou, což zní poměrně překvapivě. Z toho vyplývající fakt, že v otázce náboženství měly ženy možnost samostatného rozhodování, kterou nezdědka využívaly, představuje také zajímavé zjištění. Tuto skutečnost také dokládá pozornost, jakou ženám v této otázce věnovaly úřady. Ty je nepřehlížely, jak by se dle dobového myšlení dalo očekávat. Ve světle zjištěných údajů musím potom říct, že šlo o reakci zcela ve shodě s realitou.

5.2.4 Závěr

Na závěr je třeba říct, že zpovědní seznamy nelze do budoucna doporučit jako pramen ke studiu ženské otázky. Výsledky výzkumu výše uvedené budou těžko na základě studia zpovědních seznamů z jiných oblastí zpochybněny, a pokud ano, mnoho dalšího už na základě pramene tohoto typu o ženách v rekatolizaci říci nelze. Více než třetinu údajů tvoří data bez uvedení jména či pohlaví, tudíž i moje závěry mohou být lehce zkreslené. Komplikace také přináší výše uvedené důvody, které při studiu ženské otázky na základě tohoto pramene vyvstávají, jako nedostatečnost farní sítě, problematika kategorie „negligentes“ a hranice mezi nimi a „haeretici“ nebo těžkosti vyplývající z nutnosti opustit dům a dojít ke zpovědi. Tyto komplikace problematizují vypovídající hodnotu tohoto pramene především ve vztahu k ženám.

Zpovědní seznamy mohou mít jiné využití než ke studiu genderové otázky. Ke studiu historické demografie mohou být tyto seznamy použity pouze v kombinaci s jinými statistickými prameny z daného období. Nejcennější využití tak tkví v souvislosti s účelem, za kterým byly vydány, tedy ke studiu dějin rekatolizace. Zde mohou přinést cenné závěry především o postupu protireformace a pronikání principů katolické reformy na dané území. Počty „negligentes“ také napoví o aktivitě úřadů

v donucovací činnosti. Ač byly tyto dokumenty kompletně vydány už na počátku 20. století, musím konstatovat, že pro tento účel ještě zcela vyčerpány nebyly.

Nejdůležitější závěry jsou následující. Ač v prvních letech měly úřady tendenci ženy přehlížet, po zavedení jednotné centrálně nařízené směrnice už je evidovaly stejně pečlivě jako muže. Podle údajů v daných seznamech víme, že reagovaly na skutečnou situaci, protože jednota ve víře v rámci manželství zdaleka nebyla samozřejmostí. Dále, na základě daných údajů nemůžu tvrdit nic o větší stálosti žen ve víře, na druhou stranu můžu předpokládat větší angažovanost žen-katoliček, i v případě náboženské konverze nebo původu z nekatolické rodiny. V neposlední řadě musím zmínit, že ke konverzím docházelo poměrně zřídka a v případě žen téměř vždy samostatně, jen dvakrát za celé sledované období došlo ke konverzi celého manželského páru.

Nesmíme ovšem zapomínat, že zpovědní seznamy jako takové nemohou být vytrhávány z kontextu a určitější závěry v této oblasti může přinést pouze srovnání s dalšími statistickými prameny, především se Soupisem obyvatel podle víry.

5.3 Soupis poddaných podle víry

Soupis poddaných podle víry vydaný roku 1651 dle nařízení české místodržitelské kanceláře patří mezi statistické prameny mapující průběh a především výsledky cíleného tlaku na změnu vyznání obyvatel českých zemí (respektive obyvatel Čech, protože pro moravské markrabství obdobný soupis vytvořen nebyl).⁶³¹ Při zadávání se zamýšlelo zhotovit zhodnocení stavu situace ve chvíli, kdy se mohla po ukončení třicetileté války posunout rekatolizace do nové fáze. Odted' už neměly válečné události na domácí půdě ani měnící se politické tlaky na evropském politickém kolbišti komplikovat snažení orgánů státní i církevní správy o sjednocení obyvatelstva ve víře s jeho panovníkem. Z pramenů tohoto druhu patří Soupis k velmi významným pro výzkum demografie, ale i náboženských dějin, proto je až s podivem, že s jeho pomocí nebyl prozatím náboženský vývoj Čech historiky podrobně zkoumán.⁶³² Pro historika, který se zabývá dějinami sociálními nebo dějinami žen představuje ovšem také pramen velmi cenný, protože zachycuje kromě sociálního postavení, věku a bydliště zaznamenaných osob jejich rodinný stav, dále zaznamenává celé rodinné jednotky se

⁶³¹ Pracuji s pramenem ve vydání: Pazderová, 2005.

⁶³² Často bývá tento pramen využíván především ke studiu vývoje církevní správy v 17. století, například: Čáňová, 1985; ke studiu rodiny (tedy tématu předkládané práci blízkému) se hlásí taky kratší příspěvek: Štefanová, Horský, 1995; ten ovšem nabízí pouze povšechný přehled a slouží spíše k navržení nových směrů výzkumu.

všemi jejich členy, včetně čeledi, manželek a starších dětí. Zatímco tak například u Zpovědních seznamů se můžeme o rodinné situaci ne/vyzpovídáných osob jen dohadovat, zde vidíme zcela jasně podstatné informace o konfesijní příslušnosti jednotlivých členů domácnosti. Co ale chybí, je možnost srovnání pramene. Zpovědní seznam se k roku 1651 pro území Boleslavska částečně dochoval, jde ale pouze o číselný výpis zpovídáných osob v několika obcích bez bližšího určení, což je pro mé účely zcela irelevantní.⁶³³

Ve stejném roce byl vydán z nařízení pražského arcibiskupství pramen obdobný, tzv. Status animarum neboli Soupis duší. Dle instrukce dochované v Národním archivu měl být pro každou osobu poznamenán stav, zaměstnání, věk, náboženství a údaj, zda byla u zpovědi a má či nemá zpovědní cedulku.⁶³⁴ Tento pramen by jistě nabízel velmi zajímavé srovnání, nedochoval se ovšem ve své původní podrobné podobě. K dispozici, v archivu rodu Harrachů ve Vídni, se nachází pouze sumář, který lze využít ke studiu dějin církevní správy. Obsahuje totiž pouze výkazy jednotlivých farností, rozdělených do krajů a uvádějících tyto položky: jméno farnosti, počet přífařených obcí, počty neschopných zpovědi (dětí, u nichž neznáme věkovou hranici, od kdy byly ke zpovědi připuštěny), počty nekatolíků, nevyzpovídáných, počty vyzpovídáných a celkový počet duší.⁶³⁵ Soupis poddaných nám nabízí popis celého území Boleslavského kraje vyhotovený podle jednotné instrukce, což z něj tedy činí pramen unikátní.

Soupis vyhotovoval nejčastěji správce, někdy samotná vrchnost, u královských měst osoba pověřená městskou radou. Je dělen podle panství, ve kterých jsou vypsány jednotlivé obce, u větších měst dělené buď na menší územní jednotky, nebo dle sociálního rozvrstvení obyvatel. Jednotlivé domácnosti se v seznamu drží pospolu, na prvním místě stojí muž se svou manželkou, následují děti (v poměrně libovolném pořadí bez ohledu na pohlaví či věk), potom dospělá čeleď (v pořadí – muž a jeho manželka) a na konec děti čeledi. Děti jsou zaznamenávány až od určitého věku, ačkoliv není zcela jasné, kde tato věková hranice leží, protože se v různých oblastech věk uvedených dětí liší. Nevíme ani zcela jasně, zda při zaznamenání náboženské příslušnosti dětí hovoříme o jejich opravdovém přesvědčení nebo pouze o formální přiřazení do kolonky dle vyznání zbytku rodiny. Mám důvod se domnívat, že jako v mnoha jiných případech

⁶³³ Čáňová, 1973, s. 577–586.

⁶³⁴ NA, APA I., sign. C 83.

⁶³⁵ Čáňová, 1979, s. 20.

v raném novověku skutečnost záleží na osobě, která seznam vytvářela. Instrukce o tomto tématu mlčí.⁶³⁶ Navíc se očividně česká a německá instrukce od sebe lišily. V německy mluvících oblastech je téměř pravidlem zaznamenávat děti od velmi útlého věku (často mladší jednoho roku) a ponechat v tomto případě kolonku označující náboženskou orientaci prázdnou. České seznamy až na výjimky takto malé děti nezapisují, najdeme zde pouze děti starší a vždy je u nich náboženská příslušnost určena. Na druhou stranu tento údaj je podstatný pouze, využíváme-li Soupis jako demografický pramen nikoliv ke studiu náboženských dějin. Dítě mladší šesti let asi sotva praktikovalo jinou víru než jeho rodiče. Na druhou stranu jsem našla případy, kdy je malé dítě uvedeno jako evangelík, zatímco oba rodiče jsou alespoň nominálně katolíci. O tom ale pojednám níže.

U každé osoby v domácnosti potom čteme údaje o věku, statutu, zaměstnání a ten klíčový údaj, zda se jedná o katolíka či nekatolíka; v případě nekatolíka pak bylo uvedeno, zda existuje naděje na jeho obrácení na katolickou víru či nikoliv. Tento poslední údaj není vyplněn vždy, někdy vrchnost v závěrečné poznámce jeho absenci vysvětluje, jinde se můžeme jen domýšlet. Ostatně i v případě, že tento údaj přítomen je, musíme s ním zacházet velmi opatrně, nevíme totiž zcela přesně kdo a podle jakých pravidel tuto naději na obrácení definoval. Instrukce opět v tomto případě mlčí.

5.3.1 Úskalí práce s pramenem

Jelikož se jedná o pramen statistický, který počítá lidské bytosti jako položky na seznamu, musíme v první řadě říci, že nevypovídá téměř vůbec nic o vnitřním náboženském prožitku. Není mi zcela jasná ani taková informace, jakým způsobem se rozhodovalo, zda dotyčný nekatolík má nebo nemá naději na obrácení ke katolické víře. V první řadě jako u každého dokumentu tohoto typu i zde riskujeme, že „skočíme na špek“ vrchnosti, která ve snaze vypadat lépe při plnění zadání situaci přikrášlí. Z poznámek přiložených k seznamu se ovšem zdá, že se páni a paní snažili o upřímnost, často zaznamenávali nekatolíky i mezi svou vlastní čeledí, nebo v přiložené poznámce zdůvodnili neutěšený stav svého panství. Nejčastější omluvu představoval duchovní správce, který místní farnost buď nedávno převzal, nebo stále chybí. Jindy vrchnost bez okolků vysvětluje, že její poddaní jsou tvrdošíjná cháska, se kterou hned tak něco nehne. Například správce panství Hrubý Rohozec a Semily udává, že jeho poddaní jsou

⁶³⁶ NA, SM, karton 1985, sign. R109/12, fol. 1.

sice v katolické víře řádně vyučováni, ale nutit je nelze, neboť lidé v horách jsou "zhovadilí a téměř divocí".⁶³⁷ Nicméně pokud byla na daném území většina nekatolíků a pán upřímně doznal, že jejich konverze není příliš pravděpodobná, tedy alespoň údaj o katechismu (pokud byla místní fara obsazena) musel být zapsán. Jak dalece už se tato skutečnost odrážela v realitě, to už je samozřejmě věc jiná, kterou ale Soupis těžko může odhalit. Jistou roli sice mohla sehrát povaha lidí, kteří se věrně drželi víry předků, ale výzkum v oblasti rekatolizace odhalil, že počet nekatolíků byl většinou nepřímě úměrný síle tlaku na ně vyvíjené.⁶³⁸ Vrchnost, která na svém území (natož pak ve své vlastní domácnosti) trpí nekatolické obyvatelstvo, můžeme právem podezírat z laxního přístupu a nedostatku nadšení pro samospasitelnou katolickou víru. Právě skutečnost, že se velmi často k této skutečnosti páni a paní přiznávají, mě opravňuje k tomu považovat údaje o náboženské příslušnosti obyvatel daného území za poměrně spolehlivé. Možná totiž za nesprávné údaje hrozil závažnější postih než za nedostatečně aktivní vykonávání centrálních rekatolizačních nařízení, ačkoliv zatím nebylo možné žádný záznam o takové sankci odhalit.⁶³⁹

Nejzajímavější, ale zároveň nejproblematictější, položku Soupisu představuje údaj, zda je nebo není u dané osoby spatřována naděje na sjednocení se ve víře s panovníkem. Na jednu stranu by především v rámci tohoto výzkumu bylo velmi zajímavé sledovat rodinné vztahy a spekulovat, jak je možné, že jen jeden člen rodiny je označen za beznadějně zatvrzelého nekatolíka. Případy, kdy celá domácnost konvertuje a jeden její člen si dál vytrvale stojí za svým, jsou celkem běžné. Jak ale vysvětlit situaci, kdy muž je nekatolíkem a počítá se s jeho teoretickou konverzí v budoucnu, ale u ženy je případ označen jako beznadějný? K takovým případům docházelo a dokládají je i níže uvedená čísla. Bohužel netušíme, jak se tato skutečnost hodnotila. Dokud nebudeme znát odpověď na otázku, podle čeho určovala vrchnost, kde naděje na obrácení je a kde nikoliv, nemůžeme s touto kategorií nijak podrobně pracovat. V případě zpovědních seznamů, které také rozlišovaly obyvatele na „kacíře“ a „nedbalé katolíky“ (tedy ty, kdo se pouze nedostavili ke zpovědi), je tato hranice podobně

⁶³⁷ Pazderová, 2005, s. 591.

⁶³⁸ Více o roli vrchnosti v rámci rekatolizačního procesu například: Ďurčanský, 2013; Hrdlička, 2013; Čáňová, 1980; dále na jiných místech předkládané práce.

⁶³⁹ Je až s podivem, že se zatím nepodařilo objevit instrukci, která by stanovovala sankce za zkreslování informací o postupu rekatolizace. Jedinou podobnou aféru představují případy spojené se zpovědními cedulkami. Tato skutečnost nás vede k domněnce, že vrchnosti přeci jen tolik situací nepřikrášlovaly.

proměnlivá. Ovšem zde určení záleželo na faráři, který alespoň na menších farnostech své farníky znal. V případě Soupisu máme co dočinění s vrchností, která pouze zaznamenává skutečnost a dále ji nezkoumá. Pán také věděl, jaké má poddané, ale těžko on (nebo pověřené osoby) věděl cokoliv určitějšího o vnitřním přesvědčení obyvatel. Navíc pracoval s mnohem větším počtem lidí. Logickou dělicí čáru by představovala ochota plnit alespoň minimální nařízené úkony, a hlavně nevzpírání se návštěvě povinného katechismu. To, co ve skutečnosti rozhodovalo, byly ale pohnutky vnitřní, v seznamu tohoto typu nezachytitelné, tedy osobní náboženské přesvědčení a prožívání víry. Dále vztah k rodinné tradici nebo k nekatolickým rodičům a příbuzným. Na druhou stranu také hrály roli osobní ambice, které by „nesprávné“ vyznání brzdilo, a v neposlední řadě snaha o začlenění se do většinové společnosti namísto sociální izolace. U mladých lidí, tedy u nastupující generace, nemluvíme o konverzi v pravém slova smyslu, protože sice logicky v dětství tito lidé přejali víru po rodičích, ale dobu koexistence různých konfesí v českých zemích nezažili, neměli k ní tak silný vztah a jedinou zkušenost s institucionalizovanou církví a s veřejnými náboženskými obřady si spojovali v katolicismem. Zde pak působí vedle výše zmíněných faktorů naopak náboženská horlivost ve prospěch změny víry, protože právě barokní katolická církev dokázala tuto inklinaci uspokojit, kdežto ilegální církve těžko. Nesmíme automaticky předpokládat, že konvertité byli vždy lidé nábožensky vlažní, kteří přestoupili ke katolicismu především ze světských pohnutek.⁶⁴⁰ Všechny tyto faktory беру na vědomí a musím se smířit s tím, že statistický pramen je neobjasní. S velkou pravděpodobností hrála roli i pečlivost a upřímnost správce panství nebo rozdílné pochopení instrukce. Proto, bohužel, právě tuto zajímavou problematiku musím ponechat stranou a zaměřit se především na počty katolíků a nekatolíků bez rozdílu, protože absence výše zmíněných údajů by mohla přinést zcela zkreslené závěry.

5.3.2 Metoda

Jelikož Soupis zahrnuje celé rodinné jednotky, dovoluje zkoumat náboženské vyznání u všech členů domácnosti. Budu postupovat prosopografickou metodou analogicky k předchozímu výzkumu Zpovědních seznamů, ačkoliv tento nabízí přesnější data, ale za to v časovém horizontu pouhého jednoho roku. Poté bude možné získaná data porovnat. V první řadě se zaměřím na porovnání celkových počtů žen a mužů v jednotlivých kategoriích a analýzu těchto dat. Další kapitolu budou

⁶⁴⁰ Více viz především: Winkelbauer, 2010.

představovat rodinné vztahy, a co nám mohou získaná data říct o tom, jak je náboženská situace ovlivňovala. Zajímat mě bude především samostatná volba vyznání, ke které konfesi se ženy v případě nábožensky rozštěpených manželství klonily, a proč. Obecně potom, jak časté vůbec byly případy, kdy oba manželé vyznávali rozdílnou konfesi, a v neposlední řadě otázka dětí, tedy kterého z rodičů měly tendenci následovat ve víře. Zde nebude řeč pouze o ženách. Jsem přesvědčena, že v případě rodinného života není možné zkoumat pohlaví odděleně, ale pouze ve vzájemné interakci, jak by mělo být pravidlem ostatně vždy, ale v rodině toto platí dvojnásob. Zvláštní kapitolu pak budou představovat vdovy. Vdova zastávala v českém zemském právu poměrně samostatné postavení, mohla volně disponovat s majetkem, čímž se stávala samozřejmě pro úřady viditelnější. Na druhou stranu býval život vdov často komplikován nedostatkem majetku, mnoho z nich raději volilo druhé manželství jako logické východisko z nelehké situace. Vdovství proto zůstává zajímavou kategorií pro výzkum, jde o ženy jednající zcela samostatně. Žádný muž je nemohl v rozhodování omezovat, na druhou stranu se za žádného muže nemohly skrýt – výkon řemesla a držba majetku, o kteréžto výsady mohli často nekatolíci přijít, stál čistě na nich. Vdova se stávala hlavou domácnosti, za kterou odpovídala, a proto se pozornost úřadů zaměřila v první řadě na ni. Proměnnou, kterou ale v tomto případě nedokážu rozklíčovat, je náboženské vyznání zesnulého manžela. Během práce se Soupisem jsem několikrát narazila na skutečnost, že se obec od obce situace radikálně lišila. Musím se tedy zaměřit na interakci žen, mužů a celých rodinných jednotek s konkrétním prostředím a zodpovědět otázku, jak se chovali jednotlivci a jednotlivkyň ve většinovém prostředí katolickém či nekatolickém.

5.3.3 Analýza souhrnných čísel

Nutno říci, že z počtů žen a mužů zaznamenaných v Soupisu vyplývá, že žen bylo Boleslavském regionu zhruba o tisíc více, což je údaj, který nebylo možno vysledovat ze Zpovědních seznamů, kde ti, kteří se dostavili ke zpovědi, nebyli již vůbec blíže specifikováni. Přesto z přiložené tabulky jasně vyplývá, že v kategorii nekatolíků s nadějí na obrácení najdeme o jedno a půl procenta více žen, v kategorii „zatvrzelých“ nekatolíků jich je o tři procenta více, zatímco mezi katolíky se nachází téměř o pět procent více mužů.⁶⁴¹ Jak k tomuto rozdílu došlo? Logicky především díky tomu, že v rámci manželství nedošlo k náboženské shodě. Nicméně čísla se v celkovém součtu neliší zase o tolik, aby bylo možno říct, k jakému vyznání ženy obecně

⁶⁴¹ Tabulka č. 4 – celková čísla Soupis.

inklinovaly. Takto obecně to totiž tvrdit nelze nikdy. Analýzu komplikují regionální zvláštnosti. V celé oblasti dominovalo vyznání nekatolické, tedy to nekatolické vyznání, u kterého úřady udávaly naději, že se daný nekatolík „napraví“. Nicméně mnohem zajímavější než údaj, ke kterému náboženství se to či ono pohlaví přiklánělo, je informace, zda se přiklonilo k převažující nebo naopak marginální konfesi. Pokud chceme totiž analyzovat vztah lidí k náboženství, musíme zhodnotit, jak se chovají oblasti, kde převažuje jiná konfese než ta jejich.

(Tabulka č. 4 – celková čísla Soupis)

	Celkem	Katolíci	%	Nekatolíci s nadějí na obrácení	%	„Zatvrzelí“ nekatolíci	%
Ženy	9418	1461	16	4580	48,6	3377	35,9
Muži	8772	1779	20	4129	47,1	2864	32,6
Vdovy	289	85	29	73	25,3	131	45,3

5.3.4 Náboženské menšiny

Ještě v padesátých letech v Boleslavském regionu převažovalo vyznání nekatolické.⁶⁴² Jednalo se o tu skupinu nekatolíků, u nichž úřady udávaly, že existuje určitá naděje na jejich konverzi. Pro to, že ještě v roce 1651 nebyla rekatolizace oblasti dokonána, můžeme uvést mnoho důvodů: válečné operace v oblasti do poslední chvíle třicetileté války; do roku 1634 Valdštejnův frýdlantský projekt, který sjednocení obyvatel ve víře s panovníkem nepovažoval za prioritní; blízkost zemské hranice, jež usnadňovala emigraci a zároveň umožňovala využívat duchovních služeb v zahraničí, a další. V kategorii „zatvrzelých“ nekatolíků najdeme vždy poměrně málo osob. Vrchnost mohla odůvodnit, že obyvatelé jsou nekatolíci s odvoláním na výše zmíněné faktory a hlavně na nedostatečnost farní správy, kterou trpělo celé území Čech po dobu 1. poloviny 17. století. Válečné události její obnovování notně komplikovaly hlavně zde na severu. Nicméně nekatolíci, u kterých naděje na obrácení neexistuje, se na našem území už správně ani nacházet neměli a vrchnost je z tohoto důvodu jen velmi nerada přiznávala. Nevím sice, jak fungoval proces označení daného nekatolíka za „zatvrzelého“, ale mám důvod se domnívat, že jde o kategorii s velmi snadno prostupnými hranicemi a zařazení sem záviselo mnohdy na osobní poctivosti vyhotovovatele seznamu. Ať byla tedy realita jakákoliv, počítejme s faktem, že většina

⁶⁴² Tabulka č. 4 – celková čísla.

„zatvrzelých“ nekatolíků už dávno zemi opustila (nezapomínejme, že v pohraničí nebyla možnost emigrace zdaleka tak děsivá jako ve vnitrozemí) a zůstali většinou takoví, kteří přiznali, že se v katolictví dají vyučovat a jednoho dne snad konvertují.

Obecně se dá říci, jak vyplývá z přiložené tabulky, že jednotlivé oblasti měly tendenci být nábožensky co nejvíce homogenní.⁶⁴³ Nalezneme zde případy (Březno, Dobrovice – Loučeň, Domaslavice, Družcov, Kněžmost, Kosmonosy, Stráž nad Nisou, Navarov, Nebužely, Vesec, Zásadka) složené téměř nebo zcela výhradně z nekatolíků nebo naopak jako v případě Velkých Horek z katolíků. Jen málokdy můžeme mluvit o alespoň přibližně vyrovnaném počtu v obou kategoriích, jako v případě obcí Mšeno a Stakory. Zde mohou do věci promlouvat různé faktory. V první řadě chybějící duchovní správce, který by obyvatele v katolické víře vzdělával, a liknavý přístup vrchnosti jsou okolnosti ovlivňující celou oblast bez výjimky. A jak ukazuje tabulka, pokud se větší počet obyvatel odchyluje od převládajícího trendu, jde většinou o obyvatele jedné konkrétní lokality nebo sociální skupiny (služba na zámku, vysoce postavení úředníci aj). Tento trend napovídá, že obyvatelé se ochotněji podvolovali tlaku okolí než centrálně daných nařízením.⁶⁴⁴

⁶⁴³ Tabulka č. 5 – regiony; Znaménko „+“ v legendě značí uvedenou naději na obrácení, znaménko „-“, označuje nekatolíky zatvrzelé. Tučně je zaznamenána převažující konfese.

⁶⁴⁴ Předložená data nejsou dostatečně přesvědčivá k tomu, abych mohla rázně odmítnout konfesionalizační paradigma pro jeho etatický charakter, což mu vytýkal už Thomas Winkelbauer. Ale minimálně stačí k tomu, abychom Reinhardem a Schillingem navrženou tezi zpochybnili. Výzkum totiž naznačuje, že právě horizontální vztahy, tedy tlak ze strany sousedů, příbuzných, známých a přátel, působil na vyznávanou konfesi intenzivněji než tlak svrchu.

(Tabulka č. 5 - regiony)											
Panství	Celkem	Kat. ženy	Kat. muži	Kat	N+ ženy	N+ muži	N+	N- ženy	N -muži	N-	
Brandýs nad Labem	657	235	235	470	75	66	141	6	9	15	
Březno	107	0	0	0	86	21	107	0	0	0	
Dobruška - Loučeň	842	122	120	242	312	289	601	0	0	0	
Dobruška - Loučeň	106	3	4	7	46	53	99	0	0	0	
Domaslovice	87	0	1	1	43	43	86	0	0	0	
Družcov	179	2	0	2	78	59	137	20	20	40	
Český Dub - Hodkovice	1249	96	104	200	532	498	1030	0	0	0	
	331	78	79	157	87	68	155				
<i>dále jsou katolíci ve službě při zámku</i>											
	30	5	8	13	6	11	17				
Frýdlant	4139	16	11	27	1337	1384	2721	685	706	1391	
<i>nejvíce katolíků při zámku:</i>											
	58	12	10	22	21	14	35				
<i>a v samotném městě Frýdlant:</i>											
<i>(zde také mnoho "zatvrzelý")</i>	717	17	60	77	190	144	334	178	128	306	
Horky Velké	128	60	68	128	0	0	0	0	0	0	
Hradý Staré	639	172	196	368	142	96	238	19	12	31	
<i>nejvíce nekatolíků ve vsích:</i>											
Řměšín	53	4	11	15	21	13	34	3	1	4	
Lično	35	2	8	10	12	9	21	3	1	4	
Zlíví	29	9	8	17	7	5	12			0	
Dráhoráze	46	5	9	14	16	16	32			0	
Chrastná	105	11	10	21	49	35	84	0	0	0	
<i>nejvíce katolíků ve službě u správce (11)</i>											
Kněžmost	127	1	9	10	50	44	94	13	10	23	
Kosmonosy	270	0	0	0	127	139	266	0	0	0	
Kunstberg	185	32	53	85	52	48	100	0	0	0	
Liberec	1568	40	68	108	197	180	377	611	475	1086	
Stráž nad Nisou	2608	1	8	9	114	91	205	1345	1047	2392	
Lobeč	98	11	7	18	2	18	20	33	27	60	
Loukovec a Kurodovice	347	14	84	98	155	91	246	4	0	4	
Dolní Malobratřice	23	0	2	2	7	9	16	4	1	5	
Horní Malobratřice	28	4	5	9	8	7	15	2	1	3	
Mimoň	863	328	315	643	98	69	167	31	21	52	
<i>nejvíce katolíků:</i>											
<i>(jinde počty relativně vyrovnané a jedná se o malé obce co do počtu obyvatel)</i>											
<i>v městě Mimoň a okolí:</i>	401	207	169	376	10	15	25			0	
<i>V obci Bertzdorf:</i>	117	39	56	95	13	4	17	2	3	5	
Mšeno	157	7	48	55	44	2	46	36	20	56	
<i>(počty jsou velmi vyrovnané, což je v tomto regionu výjimkou)</i>											
Navarov	905	1	18	19	218	179	397	240	249	489	
Nebužely	57		3	3	31	23	54			0	
Nudvojevici	79	0	0	0	42	37	79	0	0	0	
Hrubý Rohozec a Semily	29	5	13	18	2	9	11	0	0	0	
<i>údaje chybí pro většinu panství</i>											
Nový Ronov	91	8	17	25	30	31	61			0	
Rožďalovice a Dětenice	293	7	5	12	152	129	281			0	
<i>data nejsou úplná</i>											
Řepín	112	34	38	72	21	19	40	0	0	0	
	39	17	16	33	4	2	6			0	
Skalsko a Kovanec	88	28	28	56	13	19	32	0	0	0	
Solec	37	0	1	1	18	17	35	1	0	1	
Sovínky	138	47	54	101	19	10	29	7	1	8	
<i>nejvíce katolíků v samotném městě Sovinka:</i>											
	60	24	30	54	2	4	6			0	
Stakory	46	10	9	19	16	10	26	0	0	0	
Stránov	237	14	18	32	63	76	139	31	28	59	
Turnov	756	98	135	233	196	109	305	126	92	218	
<i>mnoho výše postavených úředních osob nekatolických např.:</i>											
<i>konšelé</i>	66	9	14	23	23	14	37	3	3	6	
<i>starší obce</i>	26		3	3	7	3	10	6	7	13	
<i>rychtářové</i>	15	2	3	5	5	2	7	3	0	3	
<i>radní písaři</i>	7	1	1	2	3	2	5			0	
Vesec	296	0	0	0	2	10	12	146	138	284	
Vidim	309	12	24	36	125	137	262	10	0	10	
<i>jediní "zatvrzelí" nekatolíci z vesnice Kokořín a všechny ženy:</i>											
	29	4	7	11		8	8	10		10	
Vrutice Kropáčova	72	10	24	34	15	9	24	7	7	14	
Zásadka	129	4	11	15	57	58	115	0	0	0	
<i>nejvíce katolíků ve službě u dvora (celkem 7), ostatní roztroušení</i>											

Pokud většina obyvatel nevyznávala římskou víru, tak menšinové katolické vyznání nalezneme ve službě na zámku či u dvora. Dále šlo často o obyvatele největších a nejbohatších měst regionu. Na základě poznatků dosavadního výzkumu lze předpokládat, že šlo o nejvlivnější vrstvu takového města. Přiložená tabulka dokládá mnoho takových případů. Zvláštní případ potom představují oblasti, kde vrchnost přiznává větší množství nekatolíků označených jako „bez naděje na obrácení“ (například Frýdlant, Liberec, Stráž nad Nisou, Navarov, Turnov, Vesec). Bez výjimky jde o obce příhraniční. Zde nebylo možno užít těch nejtvrděších metod při provádění rekatolizace. Hrozilo, že obyvatelé prostě odejdou do Saska, jelikož zde neexistovala jazyková bariéra a se sousedy za hranicemi je pojily mnohé osobní a obchodní vazby.⁶⁴⁵ Zdejší obyvatelé také využívali služeb luteránských zahraničních kazatelů. Navíc, jak z přiložené tabulky vyplývá, šlo o obce s poměrně vysokým počtem obyvatel a můžeme jistě říct, že i o lokality bohatší. Právě na takovýchto místech byla po dlouhou dobu odlišná konfese částečně skrytá či otevřeně tolerována. Specifický příklad tvoří město Turnov, a to i z pohledu na rodinné vztahy, proto se mu budu věnovat v samostatné kapitole.

V případě, že dominující denominaci představoval katolicismus, nemůžeme tvrdit nic určitějšího o tom, na kterou stranu se to které pohlaví klonilo. Pravda, ve všech případech (Brandýs nad Labem, Staré Hrady, Mimoň) se v kategorii nekatolíků nachází žen více než mužů. To by nás svádělo k tvrzení, že ženy měly větší tendenci držet se staré víry, protože většina uvedených míst byla před rokem 1620 převážně nekatolická. Jenže v kategorii katolíků je sice mužů více než žen, ale zdaleka ne o tolik více, o kolik se liší počet v prvně jmenované kolonce. Jinými slovy, žen žilo na daném panství víc, proto jich je i více v této kategorii. Na druhou stranu ale rozhodně nemůžeme tvrdit, že by ženy inklinovaly ke katolicismu, stejný závěr potvrzují i data z převážně nekatolických oblastí. Výjimku z pravidla představuje město a panství Mimoň, kde žije nepatrně více katolíček. Nicméně Mimoň je ve sledované oblasti výjimečným městem v tom ohledu, že se zde nacházela skutečně drtivá převaha katolíků. Zde tedy hraje roli také celkově nerovné genderové složení obyvatelstva, které ze součtů vytvořených na základě Soupisu vyplývá.

⁶⁴⁵ Čáňová, 1980, s. 30–37.

Data z oblastí, kde převažovalo vyznání nekatolické, potvrzují výše naznačené mnohem přesněji. Mužů najdeme mezi katolíky mnohem více. Příložená tabulka toto jasně ilustruje, zdůrazním pouze některé konkrétní případy. Zcela drtivá se zdá být převaha mužů mezi katolíky v obci Mšeno. Z celkového počtu katolíků (55) bylo žen jen 7 a z celkového počtu nekatolíků (102) bylo žen 44 v kategorii umírněných a 36 v kategorii „zatvrzelých“. Mšeno si беру za příklad z toho důvodu, že počty vyznavačů jednotlivých konfesí jsou poměrně vyrovnané, nemůžeme říct, že by některé vyznání jasně převažovalo. Další případy představují, mimo jiné, velká poddanská města jako: Frýdlant, Liberec nebo Turnov. Ve všech případech je drtivá většina měšťanů a obyvatel města nekatolických. Přesto právě v těchto velkých městech přebývala většina katolíků, které v seznamech najdeme. Odůvodnění je nasnadě. Byli to právě ti nejbohatší a nejvlivnější lidé, kteří si nemohli dovolit přináležet k nekatolické konfesi, pokud si své bohatství a vliv chtěli udržet. A byl to právě muž jako, otec rodiny, který majetkem a vlivem disponoval. Ženy si na mnoha místech očividně ještě v padesátých letech starou víru podržely.

5.3.5 Rodina a víra. Víra uvnitř rodiny

Již z logiky věci vyplývá, že pokud se liší počty žen a mužů mezi vyznavači jednotlivých konfesí, musí dojít k rozštěpení v rámci manželského páru. Před rokem 1620 sice nábožensky smíšená manželství existovala, ale ani tehdy nebyla vyloženě žádoucí.⁶⁴⁶ Pohybujeme se v oblasti, kde katolíci začátkem 17. století téměř vůbec nebydleli. Většinu katolických obyvatel nacházejících se na soupisu z roku 1651 můžeme tedy považovat za konvertity.⁶⁴⁷ Proto právě lze z těchto dat vysledovat, jak se rekatolizační tlak stupňoval.

⁶⁴⁶ Více viz např. Janáček, 1996, s. 18–19.

⁶⁴⁷ Stranou analýzy nechávám služebnictvo u dvora a na zámku. S velkou pravděpodobností se jedná o lidi, které si případná nová vrchnost přivedla s sebou, pokud ne, není možné ověřit jejich původ ani původní vyznání.

(Tabulka č. 6 – vztahy v rodině)

Manželka nekatolička	Manželka katolička
424	46
Syn vyznání po matce	Dcera vyznání po matce
64	81
Syn vyznání po otci	Dcera vyznání po otci
20	13
Děti odlišného vyznání než rodiče:	
114	
Syn katolík	Dcera katolička
12	6
Syn nekatolík	Dcera ne katolička
49	47

Celkem jsem napočítala 470 rodin, kde manželé vyznávali odlišnou konfesi.⁶⁴⁸ S ohledem na celkový počet obyvatel to není mnoho, takže mohu konstatovat, že nejvíce žádoucí a zároveň nejčastější model představovala nábožensky homogenní manželství. Jak z přílohy tabulky jasně vyplývá, nejčastější byla situace, kdy manžel konvertoval a žena nikoliv. Manželských párů, kdy žena vyznávala katolickou víru a muž nikoliv, se procentuálně vyskytovalo o mnoho méně.

Proč tomu tak bylo? V první řadě berme v úvahu, že v rekatolizaci hrála kromě represivní složky také důležitou roli metoda přesvědčovací. Ta pramenila především v reformě kléru a také ve vyučování. Ženy ovšem často v době těhotenství, šestinedělí nebo kvůli péči o děti a další nemocné členy rodiny nemohly na katechismus docházet, a pokud byla fara daleko, potom totéž platilo i o účasti na zpovědi a bohoslužbách. A také v reakci na donucovací prostředky se ženy mohly snadněji skrýt před rekatolizačním tlakem. Nicméně právě snaha o evidenci všech osob včetně žen v Soupisu i ve Zpovědních seznamech napovídá, že tato taktika dlouhodobě únosná nebyla. Úřadům na konverzi žen záleželo. Nicméně hrozba ztráty majetku a možnosti vykonávat živnost platila především pro muže jako hlavu domácnosti. Na něm záviselo, zda celá rodina bude mít co jíst. Známe ale zcela konkrétní příklady, kdy se obyvatelstvo domnívalo, že právě z toho důvodu postačí, když muž konvertuje a žena si ponechá starou víru. Stalo se tak v Mladé Boleslavi roku 1625, a velmi rychle došlo zdejší manželské páry k přesvědčení, že ani ženy si nebudou moci nekatolickou víru

⁶⁴⁸ Tabulka č. 6 – vztahy v rodině.

zachovat. Zdejší řemeslníci dostali zákaz vykonávat svou živnost, dokud nepřivedou manželky doposavad setrvávající u nekatolického náboženství k poslušnosti. A ačkoliv jim po mnoha prosbách byla udělena Karlem z Lichtenštejna výjimka, šlo o výjimku dočasnou a do konce třicátých let už byla i většina žen sjednocena ve víře s panovníkem.⁶⁴⁹ Podobných příkladů představím v další části práce víc. Lze se tedy domnívat, že podobný model platil i zde. Tam, kde ženy zůstávají nekatoličkami a jejich manželé jsou katolíky, můžeme předpokládat, že muž konvertoval a žena stále zůstávala při staré víře. Postupem času bude i žen věrných nekatolické konfesi ubývat. Tato skutečnost tedy nese svědčí nijak přesvědčivě o stálosti a pevnosti žen ve staré víře, ačkoliv i tento faktor zde mohl hrát určitou roli. Spíše jde spíš o kombinaci tří faktorů: regionálních zvláštností, případně i celkové inklinace prostředí a důslednosti úřadů při provádění rekatolizace. Vzhledem k výše řečenému bychom ale mohly předpokládat, že počet žen držících se nekatolického vyznání bude mnohem více.

Jestliže úřady tlačily zpočátku především na muže, proč tolik žen také konvertovalo? Odpověď je nasnadě, nejprve a v první řadě byl vyvíjet tlak na muže, ale hned poté také na ženy. Ani manželky se nevyhnuly volbě, zda konvertovat nebo odejít ze země. Jak Zpovědní seznamy, tak Soupis, tak strategie rekatolizačních komisí potvrzují tento důležitý závěr, že ženy nebyly úřadům lhostejné. Na rozdíl od zpovědních seznamů, ale Soupis krásně ilustruje i jeden z důvodů pro tuto důslednost. Ten představuje výchova dětí.

Z přiložené tabulky vyplývá, že děti měly zcela jasnou tendenci následovat svým vyznáním matku v případě náboženského rozkolu v rodině. A tento trend můžeme pozorovat také v případě, že manželka byla na rozdíl od manžela katoličkou. Musíme samozřejmě vyeliminovat ty případy, kdy úřady (zcela ve shodě s výše naznačeným trendem) automaticky přiřadily dětem vyznání po matce. Do výčtu jsem zařadila pouze děti staré jedenáct let a více. Ačkoliv nevím, od jakého věku se děti považovaly za samostatně myslící bytosti, tak právě kolem jedenácti let se setkáváme s případy, kdy se dítě liší ve svém vyznání od celého zbytku rodiny. V německém prostředí se na seznamu octly i mladší děti bez uvedeného vyznání. Kolem jedenácti let věku se jejich konfese začíná zaznamenávat. Zde nehrálo roli pohlaví dítěte, ať šlo o syna nebo dceru, děti měly i v dospělém věku vždy tendenci být stejného vyznání jako matka. Zde

⁶⁴⁹ Gindely, 1894, s. 239; podobných případů bylo mnohem víc a budu je podrobněji analyzovat v další kapitole předkládané práce.

samozřejmě opět hrají roli dva faktory. V první řadě, děti byly na řadě až po matce u rozhovorů před rekatolizačními komisemi a možnost uniknout rekatolizačnímu tlaku byla u nich největší. Dokud se neosamostatnily. Nicméně matčin vliv je zřetelný už proto, že v těch málo případech, když žena je katolička a muž nekatolík, děti mají také tendenci následovat matku. Tedy se nejedná o opomenutí ze strany rekatolizačních orgánů, ale o jasný vliv matčiny výchovy.

Nicméně zůstává nám zde poměrně velké množství dětí, které si drží náboženství odlišné od celé rodinné jednotky. V těch několika málo případech, kdy se syn nebo dcera odlišují od zbytku rodiny a vyznávají náboženství katolické, můžeme kromě zcela osobních pohnutek mluvit o vlivu přesvědčovací metody, vyučování či oslovení různými formami barokní zbožnosti. Ale převládají případy, kdy syn nebo dcera zůstávají se svým nekatolickým vyznáním osamoceni. Zde nemůže být řeč o konverzi, tedy o tom, že by děti katolických rodičů přešly na nekatolickou víru. Postup je zde obrácený. Rodiče postupem času konvertovali a děti se stále této možnosti vyhýbaly.

Z výše popsaného tedy jasně vyplývá rekatolizační model rodiny. V první řadě musí konvertovat muž, po něm se k témuž přiklání žena a až nakonec konvertují děti, většinou v pořadí od nejstaršího syna. Mnoho dětí rekatolizačnímu tlaku uniká až do chvíle, kdy se osamostatní a samy musí tomuto rozhodnutí čelit za sebe. Kromě tohoto trendu nám Soupis odhaluje ještě důležitou roli ženy při výchově. U dětí mladších deseti let těžko můžeme mluvit o vlastním náboženském názoru, nicméně v nábožensky rozdělených rodinách bývají stejné víry jako jejich matka. Buď tedy skutečně hrál roli matčin vliv, nebo úřady automaticky počítaly s tím, že výchova matky převáží. Pramen takto odhaluje zcela jasně důvod, proč úřady ženy *nemohly* ignorovat.

5.3.6 Vdovství

Poslední zajímavou kategorií, která si zasluhuje bližší analýzu, představují vdovy.⁶⁵⁰ Jak už jsem naznačila výše, vdova se nachází v lehce rozporuplném postavení. Je žena, a jakožto žena je stále dobovou společností považována za pohlaví slabší, které potřebuje mužskou ochranu. Nicméně nejde pouze o to, jak ji nazírala doba. Ne vždy mohly vdovy vykonávat povolání, kterým manžel živil rodinu, v právních úkonech také potřebovala mužské zastání. Ale právě z pohledu legislativy byla zcela svéprávnou

⁶⁵⁰ Tabulka č. 7; Tabulka č. 8.

osobou, jež disponovala se svým majetkem. Z pohledu úřadů tedy představovala konverze vdovy, která vlastnila určité nemovitosti, stejně důležitou záležitost jako konverze muže, přičemž do hry vstupoval i faktor výchovy dětí, který sám o sobě zvyšoval také vážnost provdaných žen. Z tohoto důvodu by se zdálo být logické, že se vdova přikloní ke katolicismu a nebude ke svým mnoha strážním přidávat ještě obtíže spojené s odoláváním rekatolizačnímu tlaku a represemi spjatými s příslušností k ilegální církvi. Z přiložené tabulky ale vyplývá zcela jiný údaj. Většina vdov se přikláněla právě k té jinak zcela menšinové kategorii, tedy hlásila se k nekatolickému vyznání, přičemž úřady už s možností jejich obrácení nepočítaly. Zde mohl hrát roli také vyšší věk, případně i povolení tlaku v případě, kdy děti a budoucí dědicové už se osamostatnili a snad obrátili. V takovém případě už úřady neměly v případě náboženské konverze dané vdově mnoho co nabídnout. Jak ale vyplynulo z analýzy získaných dat, hlavní faktor v případě vdovy nepředstavovala centrální nařízení, ale většinové vyznání v dané oblasti, jak naznačuje tabulka, která zdůrazňuje konkrétní případy. Pravda, vzorky jsou příliš malé a často jde o jednotlivkyně, takže tvořit si určitější závěry musíme opatrně.

(Tabulka č. 7)

	převažující konfese	katoličky	nekatoličky	„zatvrzelé“ nekatoličky
Brandýs nad Labem	katolíci	28	7	1
Březno	nekatolíci	0	2	0
Dobruška - Loučeň	nekatolíci	9	11	0
Český Dub - Hodkovice	nekatolíci	21	14	0
Chrastná	nekatolíci	0	1	0
Kněžmost	nekatolíci	2	2	0
Kosmonosy	nekatolíci	0	2	0
Kunstberg	nekatolíci	0	1	0
Liberec	„zatvrzelí“ nekatolíci	3	7	70
Mimoň	katolíci	14	0	2
Mšeno	vyrovnané počty	0	1	2
Návarov	„zatvrzelí“ nekatolíci	0	0	4
Nudvojev	nekatolíci	0	3	0
Řepín	katolíci	1	0	0
Solec	nekatolíci	0	1	0
Stakory	katolíci	0	1	0
Turnov	nekatolíci	1	2	3
Vidim	nekatolíci	1	0	0

Nicméně z předložené analýzy vyvozují dva závěry. Převládala tendence vdovy přizpůsobit se v první řadě sociálnímu tlaku a až po té tlaku centrální moci. Zadruhé, pokud se vdova lišila od většinového vyznání společnosti, mnohem častěji šlo o tu jednodušší volbu, tedy příklon ke katolickému náboženství.

5.3.7 Turnov

Město Turnov si zasluhuje bližší pozornost z několika důvodů. Zaprvé, jak ukazuje přiložená tabulka, mnoho obyvatel, kteří zastávali vlivné, nebo výnosné městské úřady zůstávalo nekatolíky.⁶⁵¹ Například zhruba polovina konšelů byla ještě v padesátých letech nekatolických. Jde o situaci zcela výjimečnou a je otázkou, jak ještě v této době mohlo k něčemu takovému dojít. Druhý, a pro mě ještě zajímavější bod, představuje množství manželek těchto vysoce postavených osob, které zůstávaly nekatoličkami. Pokud už daný úředník či rychtář byl sám katolíkem, zcela jistě měl nekatolickou manželku. Je to výjimečná situace, která zasluhuje mnohem bližší studium. Určitá mikrosonda do města Turnova by měla ukázat, jak se v jednom městě v rámci regionu mohl tento trend udržet. Také z jiných zdrojů víme, že se nekatolíci v poměrně hojných počtech v turnovské farnosti nacházeli ještě v šedesátých letech.⁶⁵² S faktory ovlivňujícími celou oblast si pro vysvětlení nevystačíme. Ze Soupisu i jiných zdrojů víme, že jinde situace zdaleka tak tragická nebyla. Jedno vysvětlení by mohlo představovat bohatství a věhlas turnovských řemeslníků, kteří vynikali v kamenářství. Tzv. „turnovské kameny“ odkazují na specifickou brusičskou skelnou kompozici, která dokonale napodobovala drahý kámen. Ačkoliv vrchol turnovského kamenářství datujeme do poloviny 18. století, můžeme se domnívat, že už v polovině století 17. netrpěli turnovští kameníci nouzí o zakázky. Na Turnovsku zaujímal zvláštní pozici také glyptika, neboli rytí do drahých kamenů. Místní rytci se specializovali na rytí pečetních kamenů a příslušníci nejznámějších ryteckých rodin, Spiessové nebo Verichové působili u zámožných a vlivných osob v Praze a ve Vídni.⁶⁵³ Je zcela možné, že v případě těchto nepostradatelných odborníků neváhal nikdo udělat výjimku a příliš na ně netlačit, než riskovat, že oblast opustí a zdejší výnosné řemeslo zanikne. Nehledě na finanční stránku. Bohatí měšťané měli vždy mnohem otevřenější přístup k získání případné výjimky, ačkoliv na ně na druhou stranu byl vyvíjen intenzivnější tlak.

⁶⁵¹ Tabulka č. 8 – Turnov.

⁶⁵² Šimák, 1910.

⁶⁵³ Více viz Jakl, 2004, s. 46–51.

(Tabulka č. 8 – Turnov)

	<i>Celkem</i>	<i>Kat. ženy</i>	<i>Kat. muži</i>	<i>Kat</i>	<i>N+ ženy</i>	<i>N+ muži</i>	<i>N+</i>	<i>N- ženy</i>	<i>N - muži</i>	<i>N-</i>
Turnov	756	98	135	233	196	109	305	126	92	218
<i>konšelé</i>	66	9	14	23	23	14	37	3	3	6
<i>starší obce</i>	26	0	3	3	7	3	10	6	7	13
<i>rychtáři</i>	15	2	3	5	5	2	7	3	0	3
<i>radní písaři</i>	7	1	1	2	3	2	5	0	0	0

5.3.8 Závěry

Co tedy výzkum na základě Soupisu poddaných podle víry z roku 1651 ukázal? Odhalila jsem určité zákonitosti v rekatolizaci severních oblastí. Ukázalo se, kolik přesvědčených nekatolíků ještě v padesátých letech otevřeně své náboženství vyznává a v plném rozsahu tak lze pochopit, jak komplikovaná byla rekatolizace právě této oblasti. Výzkum také odhalil určité zákonitosti v rámci sociální struktury rekatolizačního procesu. Domnívám se, že katolíky nalezneme vždy ve službě na zámku, u dvora či u správce panství bez rozdílu pohlaví. Dále se mnoho katolíků nachází ve velkých a bohatých městech, kdežto v menších obcích si obyvatelé staré náboženství ještě drží. Na druhou stranu jsou to právě velká a bohatá příhraniční města, která obývají často nekatolíci, jejichž obrácení si už úřady z různých důvodů ani nepřipouštějí. Vývoj šel neúprosným směrem. Nicméně ještě o rok později, tedy roku 1652, rekatolizační komise, která do kraje přišla, musela konstatovat, že eviduje až třikrát více nekatolíků než v jiných krajích. Prozatím mohla s uspokojením kvitovat, že hejtmané a úředníci jsou katolíky ve valné většině.⁶⁵⁴ Nicméně zdá se, že právě působení rekatolizační komise na Boleslavsku představovalo pro další postup restaurace katolicismu důležitý zlom.

V první řadě se potvrdil závěr z výzkumu předchozího, tedy to, že úřady ženy nepřehlížely, evidovaly je stejně pečlivě jako muže, a ačkoliv na ně vyvíjely nátlak až poté, co úspěšně konvertoval jejich manžel. Tomuto tlaku ženy nikdy zcela neunikly. Nicméně tato formulace skutečnost mírně zkresluje. Represe směřující na muže v případě neuposlechnutí, dopadaly stejně tvrdě na celou rodinu. Výzkum pouze odhalil, že ženy s konverzí déle otálely. Buď vlivem větší stálosti ve víře, nebo v marné

⁶⁵⁴ Bílek, 1882b, s. 243.

naději, že obrácení patriarchy úřadům postačí pro to, aby rodina mohla dál v klidu žít. Nebylo tomu tak, a nakonec musely konvertovat ženy také. Právě tento model, který ze Soupisu vyplývá, s největší pravděpodobností platil obecně. Nejprve vždy konvertoval muž, poté jeho manželka a poté teprve jejich děti. Objev tohoto trendu považuji za nejdůležitější zjištění v rámci studia pramenů statistické povahy. Další bádání může proniknout hlouběji do rodinných vztahů, prozradit více o ambivalentní pozici vdov v rámci rekatolizačního procesu a napovědět více o rozdílném zacházení (bylo-li vůbec rozdílné) úřadů s muži a ženami. Pro účely této práce ale předložená sonda do boleslavského regionu postačuje. Další svědectví navíc asi statistické prameny neodhalí, už v rámci této studie jsem narazila na jejich zásadní limity.

5.4 Srovnání závěrů z obou pramenů

Srovnávání výsledků získaných z těchto dvou pramenů přináší obtíže z několik výše již naznačených důvodů. V první řadě jsou zpovědní seznamy materiály církevní provenience a jako takové dělí popisované území na vikariáty a následně na farnosti.⁶⁵⁵ Na druhé straně Soupis dělí území na panství. Nelze tak porovnat situaci v konkrétním regionu, protože jednotky se zdaleka ne vždy kryjí. Druhý důvod spočívá v odlišném datu vzniku. Zpovědní seznamy mají tu výhodu, že vznikaly každoročně, a na rozdíl od Soupisu tak můžeme vysledovat určitý trend. Díky tomu také představují dokument cennější, přestože jsou mnohem skromnější na uváděné údaje. Jakkoliv podrobná statistika, pokud se časově omezuje na jeden jediný rok, se nemůže rovnat záznamům každoročně se opakujícím. Ty totiž částečně eliminují statistické chyby a skutečnosti, které jsou specifické pro ten jeden konkrétní letopočet.

Také doba jejich vzniku je z ohledu na náboženský vývoj českých zemí zcela rozhodující. Roku 1651 se ještě sotva mohl plně projevit efekt reformy a opatření, ke kterým státní a církevní moc přistoupily hned, jak skončila válka. Teprve potom bylo možné plně zrekonstruovat farní zprávu. Navíc právě v únoru 1651 se započala nová fáze rekatolizace, která musela být pro stížnosti vrchností i saského kurfiřta zmírněna, alespoň v pohraničních oblastech, protože počet uprchlíků pro náboženství byl obrovský.⁶⁵⁶ Roku 1671 už byla situace s ohledem na obsazenost far kvalitními

⁶⁵⁵ Z toho důvodu také nejsou v seznamech zaznamenány oblasti příslušející k biskupství Litoměřickému, které v průběhu sledované doby vzniklo.

⁶⁵⁶ Tomáš Václav Bílek odhaduje jejich počet z této fáze rekatolizace na zhruba 10 000 lidí jen z boleslavského regionu (Bílek, 1882b, s. 242).

duchovními podstatně příznivější a vyznání obyvatel se tak mnohem lépe kontrolovala. Pohyby vojsk a nestabilní politická situace už věc dále nekomplikují. Soupis nabízí mnoho ukazatelů, které ve Zpovědních seznamech nenajdeme. Můžeme sledovat rodinu jako celou jednotku, kdežto v seznamech nemáme ani jistotu, kteří dva lidé patří k sobě. Zjistit, zda se v rodině nachází ještě jiní členové a jakou víru vyznávají, na základě těchto dat nemůžeme.

Nejdůležitější ale zůstává odlišný účel a metoda zpracování dat. Zpovědní seznamy vznikly jako evidence dodržování katolických zásad a nařízení. Zdaleka nemuselo platit, že kdo se ke zpovědi nedostavil, patřil k nekatolickému náboženství. Je docela dobře možné, že to ani nebyl jediný účel jejich zhotovení. Zpověď patřila k důležitým prvkům katolické reformace, pomáhala vytvářet disciplinovanou společnost a i v případě bezpečně katolických oblastí se účast na zpovědi hlídala a neúčast trestala. Na druhou stranu se Soupis pořizoval se zcela jednoznačným účelem, tedy zmapovat, kolik nekatolíků se v daném regionu nachází. Označení nekatolíci jimi bez pochyby byli. Data tedy musím srovnávat opatrně a na toto srovnání nahlížet pouze z určitých úhlů pohledu.

Obecně lze říci, že data z obou dokumentů potvrzují známá fakta o náboženském vývoji českých dějin. Také v těch lokalitách, kde ještě k roku 1651 převažovala nekatolická konfese, se většina obyvatel už v sedmdesátých letech zpovědi poslušně účastnila. Tam, kde se ještě při vyhotovování Soupisu nacházelo mnoho nekatolíků, je sice také mnoho „kacířů“ uvedeno i na zpovědních seznamech, ale jejich počty s přibývajícími léty velmi rychle klesají.

Z roku 1651 se dochovalo také torzo zpovědního seznamu, nicméně jeho závěry nejsou příliš použitelné. Zaznamenávají počet přistoupivších ke zpovědi a potom ty, kdo povinnost opomněli, uvádí jmenovitě, přičemž uvádí i rodinné vztahy mezi jednotlivci. Bohužel seznamy pro farnosti Roketnice a Zákupy existují opět pouze v číselných údajích. Jde tak pouze o marginální počty a jakékoliv srovnávání je zcela bezpředmětné.

S ohledem na zvolené téma ale seznamy a Soupis podávají zcela opačné výpovědi. Ani v jednom případě se počty žen a mužů neliší nijak dramaticky, ale víme, že ke zpovědi se ženy ve větším počtu než muži *dostavovaly*, kdežto nepatrně větší

množství žen inklinovalo k nekatolické konfesi ještě v padesátých letech. Čím si toto vysvětlit?⁶⁵⁷

(Tabulka č. 9 – srovnání)

	Zpovědní seznamy		Soupis	
	ženy	muži	ženy	muži
negligentes/nekatolíci s nadějí	2109	3975	4850	4129
haeretici/nekatolíci bez naděje	752	2186	3377	2864

Nedostavení se ke zpovědi není jediným vypovídajícím znakem nekatolíka. Člověk mohl konvertovat a zůstat laxní k církevním nařízením ze vzdoru, případně být stejně laxní k náboženským záležitostem toho i onoho náboženství. Opačně to ale tvrdit nemůžeme. Ten, kdo se ke zpovědi dostavil, ten alespoň formálně (o osobním prožitku víry nám ani jeden z pramenů neodhalí zcela nic) přináležel ke katolické církvi a vykonával alespoň to minimum, které se od něj očekávalo. A zde jsem našla více žen než mužů, kteří od roku 1671 a s postupujícím časem v mnohem větších počtech poslušně tento úkon prováděly. Na druhou stranu Soupis naznačuje, že ženy se déle držely staré víry, ať už z osobní pevnosti v náboženských otázkách nebo prostě proto, že rekatolizační model rodiny působil větší tlak nejprve na muže.

Zpovědní seznamy na rozdíl od Soupisu neodhalují genderové složení obyvatelstva. Soupis poddaných ukazuje, že se ve všech regionech se nacházelo více žen než mužů. Zda tento rozdíl trval až do sedmdesátých let, nemůžu tvrdit s určitostí. Považujeme tedy počty obyvatel jednotlivých pohlaví za poměrně vyrovnané.

Možné vysvětlení přináší ale právě ona angažovanost žen v náboženských otázkách a hlubší prožitek víry. Držet se konfese zděděné po předcích, dokud to okolnosti umožňovaly, byla jedna věc; zcela odlišnou záležitost představovalo ve většinově katolickém prostředí žít v sociálním, ale i náboženském vyloučení, protože v sedmdesátých letech už přesně toto znamenalo nepřizpůsobení se církevnímu nařízení. Úplně jinou otázku potom představuje to, zda obyvatelé, které ke konverzi úřady víceméně donutily (případně, jejichž rodiče k ní byli přinuceni), se účastnili bohoslužeb a církevních obřadů, kterých rodící se barokní zbožnost nabízela mnoho. Byly to právě ženy, které očividně nedokázaly zůstat k víře netečné ani tehdy, když musely opustit

⁶⁵⁷ Pro tento jeden účel srovnání jsem přistoupila k diskutabilní metodě, a to sečtení lidí v obou „hraničních“ kategoriích (negligentes a nekatolíci s nadějí na obrácení) a v obou „jednoznačných“ kategoriích (haeretici a nekatolíci bez naděje na obrácení); Tabulka č. 10 – srovnání.

rodinnou tradici a sjednotit se s panovníkem ve víře. Nesmíme navíc zapomínat, že zdaleka ne všichni, kteří se ke zpovědi nedostavili, byli nekatolíci, nebo že by se jednalo o *bývalé* nekatolíky. Mohli to být pouze lidé k náboženským otázkám laxnější. Život člověka raného novověku sice náboženství prostupovalo tak intenzivně, že si to dnes těžko dovedeme představit, ale zdaleka to neznamená, že všichni prožívali víru stejně intenzivně i uvnitř sebe sama. Není pravdou, že měl každý nekatolík ke staré víře stejný vztah: někdo trpěl rozchodem s ní a s tradicí předků více, někdo méně. Někoho více oslovila barokní zbožnost, jiný k ní zůstal laxní. Takovou mnohotvárnou skutečnost rozhodně nezachytí statistika, ale buďme skeptičtí i k myšlence, že tento mnohobarevný intimní svět našich předků někdy zcela odhalíme a pochopíme. Faráři jistě se střídavým úspěchem nenapomínali k pravidelné účasti na zpovědích pouze čerstvé konvertity, ale také některé katolíky, v jejichž rodinách se římská víra vyznávala po generace.

Zpovědní seznamy tak nepodávají o nekatoličkách na sledovaném území tak jednoznačné svědectví, na rozdíl od Soupisu, který nám napovídá, že jich skutečně bylo víc než nekatolíků. Zpovědní seznamy mohou vyprávět o ženské touze být součástí církevního života, prožívat víru společně s ostatními, o tom jak barokní zbožnost a prvky katolické reformace prostoupily životy žen a ty na rozdíl od svých manželů nezůstaly k víře netečné. Jedná se o zcela jiné svědectví, které ukazuje na souhru dvou přístupů rekatolizace – represivního a pozitivně přesvědčovacího. Druhý jmenovaný měl ne náhodou v sedmdesátých letech už zdaleka navrch.

Soupis poddaných podle víry ale také ukázal několik zásadních faktů: podívejme se teď, jak tyto závěry ob stojí ve srovnání s výsledky Zpovědních seznamů. Rekatolizační model odhalený Soupisem, o kterém už ve srovnání s dalšími nestatistickými prameny a předchozím výzkumem jiných historiků nemám pochybnosti, se zdá zpovědními seznamy zpochybněn. Na druhou stranu už výše jsem uvedla, že data získaná ze Zpovědního seznamu mohou vypovídat spíš o větší angažovanosti žen v církevních úkonech než o počtech nekatoliček. Muži, kteří tak ke zpovědi nešli, nemuseli být vůbec rovnou nekatolíky, jen prostě neplnili církevní nařízení tak poctivě jako jejich manželky. O modelu naznačeném výše tak zdaleka není nutné pochybovat. V potaz také musím brát letopočet vyhotovení obou dokumentů. Dvacet let se nemusí zdát jako mnoho, ale v průběhu rekatolizace šlo o posun znatelný. Zaprvé, do roku 1648 bylo provádění rekatolizace komplikované jednak složitou válečnou situací, která znemožňovala provést to zásadní pro jakoukoliv efektivní snahu o misijní činnost mezi

obyvateli – rekonstrukci farní sítě. Oproti tomu do roku 1671 už se situace ve všech ohledech stabilizovala a došlo také k jisté generační výměně, která obracení obyvatel na víru pomohla nejvíce. Dvacet let v tomto případě představuje dobu rozhodující. Při vyhodnocování Soupisu poddaných tak mluvíme o nábožensky smíšené společnosti, kterou se církevní a státní moc snaží sjednotit ve víře s katolickým panovníkem. Při vzniku prvních Zpovědních seznamů z roku 1671 už ale sledujeme nábožensky poměrně homogenní společnosti, alespoň po formální stránce. Církev se zde sledováním účasti na katolických rituálech, jmenovitě zpovědi, snaží o zvnitřnění katolických pravd a jejich upevnění, a také zcela v duchu katolické reformy o proniknutí morálních norem do celého těla společnosti. Rekatolizační model rodiny v tomto ovzduší ani nelze aplikovat. Strategie typické pro první desetiletí restaurace katolicismu se zde už neužívají. Naznačený postup, kdy byl tlak na konverzi členů rodiny genderově odstupňován, předpokládá represivní opatření, která už v tomto období ztrácí na účinnosti. Rekatolizace se dostává do kvalitativně nové fáze a bojuje s tím, že vrchnost i obyvatelstvo mají tendenci respektovat status quo v náboženských otázkách – jinými slovy, pár zbylých evangelíků by raději přehlíželi, pokud budou jinak sociálně konformní.

V rámci Zpovědních seznamů nemůžeme hodnotit, jak se chovají muži, ženy nebo vdovy v rámci většinově nekatolických nebo katolických společenstev a to zkrátka proto, že až na výjimky jsou všechny lokality v této době katolické. Množství matek, které se ke zpovědi nedostavily i se synem nebo s dcerou, je ale markantní a potvrzuje tak to, co víme ze Soupisu, že náboženská inklinace matky, nebo v tomto případě matčin *přístup k náboženským otázkám* potomky ovlivňoval mnohem více než názor otce.

Obecný závěr potvrdila data z obou dvou pramenů. V obou případech církevní i světská moc velmi pečlivě evidovala ženy a nepřehlížela je, tento závěr musím stále zdůrazňovat, protože například Berní rula a jiné statistické prameny se ženami vůbec nezabývají, pokud nejsou přímo držitelkami nemovitého majetku.⁶⁵⁸ Ať už šlo ale o zmapování náboženské situace nebo o sledování dodržování nařízení, považovaly se ženy za stejně důležité jako muži. V obou případech si státní moc ve shodě s církví činily nárok na svědomí a myšlení obyvatel, tedy proces zcela typický pro konfesionalizační období. Právě v pramenech tohoto typu se ženám přikládá naprosto

⁶⁵⁸ Což je vzhledem k účelu, za jakým byla Berní rula vyhotovena, zcela logické.

stejná důležitost jako mužům. A jak ukázal příklad starších zpovědních seznamů ve srovnání s novějšími, zpočátku se objevovala tendence ženy ignorovat, později nikoliv. Církev, a s ní i stát, tak v náboženských otázkách považovala ženy za bytosti schopné samostatného uvažování a individuálního náboženského prožitku. Reagovaly zde samozřejmě na situaci, v níž náboženské směřování matky ovlivnilo často rozhodující měrou víru následující generace a ve které ženy skutečně vlastní volby činily. Z praktického hlediska bylo jen logické, že přes obecné přesvědčení, že je žena stvoření slabší a na muži závislé, (které i v raném novověku přetrvávalo a katolická reformace je v teorii potvrzovala),⁶⁵⁹ rekatolizační politika ženám musela věnovat adekvátní pozornost, aby dosáhla kýženého účinku.

Přes podrobnost Soupisu zde narážíme na limity statistických pramenů pro výzkum ženských dějin, genderu či sociálních dějin obecně. Jedná se sice o dokument v tomto ohledu velmi cenný, je ale velká škoda, že není možné srovnání s nedochovaným *Status animarum*. Pouhá statistika tak podává omezené svědectví, nicméně množství takto získaných dat není možné ignorovat, jelikož ostatní prameny podávají svědectví lokálně i sociálně omezené. Teprve ve srovnání podají nalezené informace komplexní obraz.

⁶⁵⁹ Ne tak v praxi, tento protiklad nejlépe vyniká například v práci: Diefendorf, 2004.

6 Ženy v rekatolizaci ve světle dalších pramenů

6.1 Teorie

Bohužel se mi nepodařilo dohledat žádný dokument, který by specifikoval přístup úřadů vůči ženám, vše lze vysledovat pouze z dochovaných záznamů o konkrétních případech. Tedy nikoliv z centrálně vydávaných nařízení, ale spíše na základě jejich praktické aplikace. Pokud vezmu v potaz rekatolizační patenty jako takové, mohu zde s ohledem na zvolené téma uvést jednu jedinou, ale zato důležitou skutečnost: výslovně se stanovovalo, že *mezi ženami a muži neměl být činěn žádný rozdíl*. Ať už se hovoří o evidenci nekatolíků, jejich hlídání či sledování, termínech ke konverzi či emigraci a následných sankcích, nutnosti katechismu a účasti na zpovědi, téměř vždy v patentech či korespondenci nalezneme formulaci „osoby obojího pohlaví“. V reakci na konkrétní situace se na několika místech specifikuje toto zadání s tím, že nikdy nebylo záměrem císaře ženy vynechat. Toto sousloví sice lze považovat za určité klišé, ale časté opakování normy naznačuje, že *bylo nutné* ji opakovat. Tedy, že by si adresáti mohli příkaz vykládat jinak a že vydavateli záleželo na tom, aby ho pochopili správně. Rekatolizace se týkala veškerého obyvatelstva; tedy osob všech stavů, obojího pohlaví a každého věku. Nicméně formulace „všech stavů“ nebo „s čeledí a dětmi“ se lze dočíst znatelně méně často, než jak často se zdůrazňuje, že se má nařízení týkat obou pohlaví. Tato skutečnost vyvstane výrazněji, pokud vedle sebe položíme dekrety psané jednou osobou či institucí ve stejné době v dané lokalitě. Takovou příležitost poskytují například Knihy dekretů pro Nové Město pražské, které se zdaleka netýkají pouze náboženských záležitostí, ačkoliv ve dvacátých letech zde nařízení související s rekatolizací převažují a v druhé polovině třicátých let postupně mizí. Pokud se daný dekret vyjadřuje k rekatolizačním opatřením, obsahuje velmi často právě upřesnění, že se má zaměřit na „osoby obojího pohlaví“, kdežto v záležitostech jiných, která také cílí na všechny obyvatele hlavního města, je mnohem běžnější formulace o osobách „každého řádu a stavu“, nebo „všech stavů.“⁶⁶⁰

Nalezla jsem pouze jeden doklad o nařízení, které se týkalo specificky žen – v tomto případě vdov. Těm náležel jiný termín *ad certam conversionem vel emigrationem* než zbytku obyvatelstva, a to do 25. prosince 1627. Císařským patentem

⁶⁶⁰ AHMP, SR, 1625–1635 kniha dekretů, sign. 744.; AHMP, SR, 1609–1631 kniha dekretů, sign. 744a.

to bylo vyhlášeno ve Znojmě 21. června 1621.⁶⁶¹ Dekret se týkal vdov všech stavů, přestože měšťanky se už v zemi teoreticky dávno nacházet neměly. Nicméně rekatolizační komisaři i lokální úředníci neustále zdůrazňovali, že vdovy musí respektovat jasně stanovené podmínky, aby mohly této štědré lhůty požívat. Jinými slovy, jde o *prodloužení* lhůty pro konverzi či emigraci. Rozdíl je v tomto případě zcela zásadní. Císař stanovil veškerému obyvatelstvu termín, do kterého se musí stát katolíky nebo opustit zemi. Vydané patenty se zaměřovaly sice nejprve na měšťany a později na šlechtu, nicméně vždy stanovují datum, do kterého je možné vykonat obrácení, případně lhůtu a podmínky pro prodej statků v případě odchodu do exilu. Nic neříkají o chování takovýchto obyvatel před odchodem. Kdežto lhůta se obecně *prodlužuje* pod příslibem konverze, ačkoliv je teoreticky možné (a v praxi se také stávalo), že nakonec dojde k opačné alternativě. Daná osoba, a v případě vdov toto komisaři stanovují výslovně, musí vyjadřovat pozitivní přístup ke katolicismu, pokud chce, aby se na ní možnost prodloužení lhůty vztahovala. Na rozdíl od ostatních případů prodloužení lhůty či povolení návratu do vlasti v tomto případě mám poměrně mnoho dokladů o konkretizaci takových pokynů. A to zřejmě proto, že paní, kterých se patent týkal, bylo víc a představovaly tak pro rekatolizaci značný problém, pokud se uvedeným zásadám protivily. Úřady si také občas vyžádaly přímo od komisařů instrukci, jak mají nakládat s vdovami, které se na tento patent odvolávají, a oni proti nim tedy nemohou postupovat jako proti jiným nekatolíkům odmítajícím konverzi.⁶⁶² Komisaři tedy uvádějí jasně, že daná vdova se musí chovat pokojně, svou zakázanou víru nijak otevřeně neprojevoval a nikoho neodrazovat od vyznání katolického. V neposlední řadě se výslovně uvádí, že se patent nevztahuje na ty vdovy, které už jednou emigrovaly.⁶⁶³ Nemají klást pohoršení ani sousedům ani služebnictvu (na tomto místě se patrně jedná o pohoršení „pro víru“), nebránit služebnictvu v navštěvování katolických bohoslužeb, nýbrž samy se do kostela dostavit.⁶⁶⁴ Zdá se, že poslední lhůta k obrácení byla v případě vdov ještě prodloužena, jak naznačuje dekret z 23. června 1628, který výslovně uvádí, že od data jeho vydání běží vdovám poslední lhůta v délce šesti měsíců. Znovu zdůrazňuje, že se tato

⁶⁶¹ Bohužel se nepodařilo dohledat konkrétní dekret jako takový. Informuje nás o něm Václav Líba (1933, s. 62). Dále se na něj odvolává a dále jej zpřesňuje dopis rekatolizačních komisařů z 23. září 1628 (Podlaha, 1908, s. 121–122).

⁶⁶² Podlaha, 1908s. 147–150.

⁶⁶³ Podlaha, 1908, s. 121–122.

⁶⁶⁴ NA, SM, karton 1980, sign. R109–10, sv. 2, fol. 192–196.

benevolence netýká těch žen, které se už jednou vystěhovaly a teď po návratu s konverzí otálejí, plus mají dostát výše stanoveným podmínkám, ale navíc se zde dočteme, že jim nemá být povolena správa statků ani výchova dětí.⁶⁶⁵ Po uplynutí císařem stanoveného termínu se už případy zabývaly úřady individuálně, jak vyplývá z dopisů komise, jimiž se krajským komisařům oznamuje císařská vůle. Každé vdově má být přidělen termín „podle její povahy“, přičemž ten se nesmí přehnaně vzdalovat od data původního, a to jen v případě, že se daná dáma jasně vyjádří ve prospěch své budoucí konverze.⁶⁶⁶

Další doklady shovívavosti vůči vdovám už mezi centrálními nařízeními nenalezneme a o konkrétních případech pojednám níže. Lze se ale domnívat, že další nátlak v tomto případě už postrádal smysl. Pokud daná žena nepovolila ani ve chvíli, kdy jí byl zabaven majetek a děti, potom jí už neměla státní moc co nabídnout. A také v tomto okamžiku zcela přestávala představovat pro věc rekatolizace ohrožení.

Shovívavost vůči vdovám postrádala logické opodstatnění. Vdova často držela majetek nebo ho minimálně spravovala. Obvykle také zajišťovala výchovu dětí. Již jsem ukázala, že vliv matky na duchovní rozvoj potomstva převyšoval ten otcovský, ale v případě vdovy jiná autorita zcela chyběla. Ze statistických pramenů jsem navíc vysledovala, že vdovy měly tendenci spíše se přizpůsobit většinové konfesi bez ohledu na tlak shora.⁶⁶⁷ Čistě pragmaticky tedy nenalézám jediný důvod, proč by měly být úřady vůči vdovám shovívavější, spíš naopak. Za tímto rozhodnutím ovšem stojí pohnutky, které nemají s účelovostí nic společného. Středověký étos, dle kterého dobrý rytíř ochraňoval vdovy, se do 17. století příliš nezměnil. Jak jsem naznačila výše, těžkosti, které se s tímto stavem pojily, tohle stanovisko opravňovaly. Zdá se ale, že odkaz na všeobecný aspekt doby zde pro vysvětlení nedostačuje, protože rekatolizační komisaři v konkrétních situacích vdovám nijak nenadržovali.⁶⁶⁸ Ferdinand II. sám se velmi rád stylizoval do role ochránce sirotků, vdov a žen obecně, jak bylo ostatně jeho povinností jako dobrého panovníka. Císařovna Eleonora, jeho manželka, zase platila za mocnou přimlůvkyni, především ženy a vdovy se na ni obracely se žádostmi o pardon či

⁶⁶⁵ AHMP, SR, Kniha dekretů 1609–1631, sign. 744a, fol. 307–309.

⁶⁶⁶ Podlaha, 1908, s. 160.

⁶⁶⁷ Jelikož ale mé statistiky pocházejí z doby o 50 let pozdější, těžko můžu vinit autority, že tento faktor nezohlednily. Nevím ale nic o povědomí tehdejší společnosti o náboženské inklinaci vdov obecně.

⁶⁶⁸ Viz např. Podlaha, 1908, s. 120–121.

restituci majetku.⁶⁶⁹ Komisaři, kteří měli na starost aplikaci a dodržování daných nařízení a ve společenském organizmu přímo působili, považovali ženy obecně, včetně vdov, za hrozbu pro svou práci. Mírnější přístup prosazovaný dvorem se často křížil s jejich záměry.

Z výše psaného je zřejmé, že ženská složka obyvatelstva byla v rekatolizaci stejně důležitá jako ta mužská. Jediný doklad odlišného přístupu představuje již zmíněný dekret, ale je nutno podotknout, že se jedná o vybočení z celkového trendu. Ženy byly samozřejmě důležité jako vychovatelky dětí. A jelikož dnes víme, že generační výměna představovala nakonec asi ten nejpodstatnější faktor pro zdárný průběh celého procesu, tak nás nepřekvapuje, že výchově dalších generací přikládali katoličtí činitelé velký význam. V rámci konfesionalizace jako takové také byla důležitá každá duše bez ohledu na pohlaví. Pokud na tento proces tedy pohlížíme tak, jak jej sami propagátoři odůvodňovali, není možné prostě jen tak ignorovat polovinu lidstva. To by si mohli dovolit pouze z pragmatických důvodů a to jen v tom případě, že by ženy nehrály tak silnou roli ve výchově. Jedná se tedy o poměrně překvapivý fakt vzhledem k převládajícímu společenskému étosu doby, ale z pragmatického hlediska jde o volbu zcela logickou.

6.2 Praxe

Již v části o praktické stránce rekatolizačního procesu jsem se dotkla trendů, které lze vysledovat v chování obyvatel pod rekatolizačním tlakem. Ať už šlo o strategie, jak se vyhnout konverzi či oddálit nevyhnutelné, různé způsoby jednání s úřady, cesty do emigrace a další. A pověření úředníci také na tyto situace různě reagovali. A tak jako rekatolizační patenty v zásadě nečinily rozdíl mezi muži a ženami, tak v praxi se přístup úřadů mírně odlišoval a především ženy volily specifické strategie. Přesněji řečeno, více využívaly možností odkladu, žádostí o pardon nebo se více vyhýbaly nutnosti konverze či emigrace (za cenu perzekucí). V této části práce tedy rozeberu, jak se ženy v celém procesu rekatolizace chovaly.

6.2.1 „Zvláště zatvrzelé je to pohlaví ženské...“

Provedený výzkum naznačil, že ženy skutečně inklinovaly k vytrvalosti v nekatolické víře daleko více než muži. Svou roli zde sehrály různé faktory nejen vyhraněná spiritualita. Nicméně na několika místech se dočteme, že obzvláště pohlaví

⁶⁶⁹ Knoz, 2006, s. 742–749.

ženské „zatvrzele v bludech kacířských setrvává“ a další podobné formulace, které vypichují právě toto.⁶⁷⁰ Totiž že se nekatolická víra drží mezi ženami pevněji. Z citovaných textů také cítím, že pisatele tento fakt nijak nepřekvapuje. Navrch zní formulace odsuzujícím tónem, jako by souzněla tato skutečnost s typickým ženským sklonem jednak prožívat víru odlišně a jednak citlivěji reagovat na různá kacířská či reformní hnutí. Zde hodně záleží na úhlu pohledu pisatele, zda ženy chválí za jejich oddanost náboženské reformě nebo varuje před náchylností k herezi. Nicméně v obou případech byla ženám tato tendence církevními autoritami připisována.⁶⁷¹ Toto dobové přesvědčení z textů zaznívá. Otázkou je, jak dalece se jedná o skutečnou tendenci ženského prožívání víry, či do jaké míry zde pracujeme s projekcí představ o feminitě ze strany mužských autorit, což ze zkoumané pramenné základny nemáme šanci v rámci předkládaného výzkumu rozklíčovat.⁶⁷² Čeští katolíci asi stále nezapomněli reformní aktivitu žen před začátkem husitské revoluce, ale také nechvalně proslulé „amazonky“ bojující na straně radikálních husitů.⁶⁷³ V okolí českých středověkých reformátorů se ale (často bez ohledu na jejich otevřeně hlásaná misogynská stanoviska) vždy vyskytovalo mnoho žen, které naslouchaly a pečlivě se snažily uvádět náboženskou i morální opravu do praxe. V zahraničí také dámy a paní participovaly na náboženské reformaci, která přišla v 16. století, nicméně zde, stejně jako v případě husitské revoluce, nesmíme podcenit efekt „doby vymknuté z kloubů“.⁶⁷⁴ V případě Jednoty bratrské dochází k vzácné shodě mezi potřebami aktivní participace ze strany žen a církevní organizace. Tato aktivita nebyla tak v přímém rozporu s věroukou. Bratrství teologové se obávali sexuality a trvali proto na prospěšnosti celibátu, především pro kněze, ale neobávali se žen ani jejich přirozených vlastností.

⁶⁷⁰ AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635 Kniha dekretů, sign. 744, fol. 136–139; Šimák, 1910, s. 27–28; AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 15–16; Bílek, 1882b, s. 87.

⁶⁷¹ Horský, 2009, s. 202; Jedním z mála světově proslulých mužů, který dokázal ocenit ženské nadšení pro reformu také v „kacířské“ zemi, byl Eneas Silvius Piccolomini, který na několika místech chválí české ženy pro jejich znalost písma (Piccolomini, 2010).

⁶⁷² Toto představuje jednu z výzev pro genderově orientovaný výzkum, který si klade za cíl popsat, jak se formovala kulturně daná feminita či maskulinita. Tedy v tomto případě: identifikovat faktory, které utvářely ženské vnímání a prožívání víry. Otázku skutečně lze položit takto: Byla ženská zbožnost skutečně tak odlišná, nebo ji za odlišnou označili muži? A pokud byla, spočívaly základní ovlivňující faktory v ženské psychice nebo ji do určité míry definoval právě přístup církve (která „nebezpečné“ vlastnosti připisovala již první ženě – Evě)?

⁶⁷³ Raně novověcí autoři ještě nevěděli jako my dnes, že se v mnoha případech u zmínek o ženách se zbrání v ruce v českých kronikách jedná o literární topoi, které má spíš symbolizovat zvrácenost takového hnutí, než je historicky dokazovat, více viz Čornej, 2003.

⁶⁷⁴ Roper, 1990; Hanušová, 2013; Jiřincová, 2014.

Ve stejné době, tedy v době soužití různých náboženství v českých zemích, také stály katolické šlechtičny (především z Pernštejnského salonu) v čele v konfesijním boji.⁶⁷⁵ Nicméně dá se říci, že zde katolická církev slevila ze svých zásad pod tlakem praktických potřeb konfesionalizace, protože z teologického pohledu nikdy nebyla žena, která působí v náboženských otázkách na muže, považována za žádoucí. A toto ani Tridentský koncil nepopřel, naopak. Zahraniční výzkum v tomto ukázal, že také v katolické reformaci právě navzdory věrouce ženy měly své místo. Otázkou zůstává, zda katolíci spíše nebyli schopni prosadit svá pravidla pod tlakem nebo se jen tiše a flexibilně přizpůsobili nutnosti. Každopádně ale pro katolické moralisty například ve Francii 17. století představovala tato hnutí problém. Doposavad z kazatelny ženy napomínali, aby byly více zbožné, kdežto teď bylo na místě varování před přílišnou zbožností, což znělo lehce schizofrenním dojmem. Nakonec došlo ke kompromisu. Obecná instrukce zněla, aby ženy byly ve všem (včetně otázek víry) poslušny svým manželům.⁶⁷⁶ Takový postoj byl ale právě v době „české renesance“ nepřijatelný, protože také zpovědníci, kteří měli dbát na ženskou mravnost, povzbuzovali ženy, aby působily na své manžely a muže ve svém okolí ve prospěch katolické víry. Podobný paradox představuje ženská mystika, která neodmyslitelně patří k světu baroka a katolické reformace. Někteří autoři ji vidí jako boj mezi svébytností žen a mužskou kontrolou nad nimi.⁶⁷⁷ Asi nemusíme jít tak daleko. Spokojme se s konstatováním, že církevní autority na obou stranách tvořené muži prostě ženské psychice většinou *nerozuměli*, ač na ni někteří z nich (většinou charismatičtí kazatelé) dokázali velice umně působit.

Podstatné pro tuto pasáž je, že se katolická církev měla na pozoru před ženskou zbožností i tehdy, když zcela jasně působila v její prospěch. O to více odsudku se potom dostalo ženám věrně se držícím opačného přesvědčení. K pohoršení, jaké budilo setrávání v kacířství tváří v tvář poznané samospasitelné římské víry, se přidávalo také pohoršení, že si ženy v náboženských otázkách zachovávají vlastní úsudek. A to často v opozici vůči svým manželům.

Na základě velmi stručného historického exkurzu by ani nemělo překvapovat, že v otázkách víry ženy vykazovaly větší pevnost a stálost. Otázka zní, zda toto můžeme tvrdit také o rekatolizaci.

⁶⁷⁵ Více viz např. Janáček, 1996; Ryantová, 2016.

⁶⁷⁶ Rapley, 1990, s. 17–19.

⁶⁷⁷ Hsia, 1998, s. 140.

Citovala jsem několik případů, kdy si na ženskou věrnost nekatolictví úřady otevřeně stěžovaly. Ještě roku 1631 si komisaři stěžovali, že přes všechna učiněná opatření „někteří obyvatelé Prahy, zvláště pohlaví ženského“ víře katolické přistoupit nechtějí.⁶⁷⁸ V již citované stížnosti také z hlavního města je jmenováno kromě kacírských bludů pohlaví ženského, také sklon všech obyvatel, hlavně žen, k „nestálosti ve víře“. Zde se míní zcela jasně nestálost v nové víře, jelikož zdroj pokračuje výčtem konkrétních nešvarů: lidé po své konverzi nechodí na mši, nedostavují se ve vyměřeném čase ke zpovědi a přijímání a vůbec se jako příkladní katolíci nechovají.⁶⁷⁹ Z obecného hlediska je poměrně důležité, že zpráva, která dokazuje chladnost obyvatelstva vůči nově nabyté víře, pochází z roku 1639. Naznačuje tak, že ani v Praze, kterou se úřadům v tomto ohledu podařilo zpacifikovat oproti jiným velkým městům poměrně brzy, nedošlo u konvertitů k dostatečnému zvnitřnění jejich víry. Nicméně zcela na místě je předpoklad, že tato skutečnost většinu úředníků v první fázi rekatolizace nepřekvapovala, pro začátek nominální konverze dostačovala. Také studium korespondence rekatolizační komise na základě zde hojně citované edice Antonína Podlahy chvílemi budí zdání, že komise řešila především případy žen, které s konverzí otálely. Některá jména se opakují tak často, že to vybízí ke kladení otázky po účinnosti těchto apelů ze strany komisařů a po faktické vymahatelnosti jejich nařízení.⁶⁸⁰ Také v Turnově si děkan roku 1630 stěžuje, že na rekatolizační nařízení nikdo nedbá, ale jmenovitě uvádí pouze čtyři ženská jména.⁶⁸¹ Na základě komparace s dalšími prameny z dvacátých let se domnívám, že většina mužské populace (alespoň v méně problémových regionech) už se alespoň nominální konverzí vykázat mohla. Množství dochovaných pramenů, se kterými každý, kdo studuje rekatolizační proces, pracuje, svádí k tvrzení, že ženy skutečně zaměstnávaly úřady více než muži. Dochovalo se totiž větší množství žádostí o odklad či odpovědi na ně. V případě pozemkových vlastníků zde samozřejmě hraje roli fakt, že většina držitelů půdy (tedy dle práva většinou muži) už byla tak či onak postižena politickými důsledky, jaké vyplývaly i z té nejmenší participace na stavovském povstání. Náboženská konformita představovala jeden z prostředků, jak se dalším perzekucím vyhnout. Odmítat smíření ve víře s panovníkem

⁶⁷⁸ Bílek, 1882b, s. 89.

⁶⁷⁹ AHMP, SR, 1625–1635 Kniha dekretů, sign. 744, fol. 65–67.

⁶⁸⁰ Podlaha, 1908, s. 196–199.

⁶⁸¹ Šimák, 1910, s. 27–28.

se přeci jen rovnalo protivení se loajalitě vůči králi. Manželky těchto „rebelů“, ale většinou nebyvaly postihovány za politickou aktivitu svých mužů, mohly se tedy před úřady snáze skrýt. Obě publikace zabývající se pobělohorskými konfiskacemi ukazují, že jen málokdo z pozemkových vlastníků v českých zemích mohl před vyšetřovateli vykázat čistý rejstřík a odvolávat se tak na věrnost panovníkovi z doby povstání.⁶⁸²

Když pomínu vdovy, ukazují výše uvedená fakta na rozdílnost v náboženské příslušnosti v rámci manželského páru či celé rodinné jednotky, tedy skutečnost, kterou už jsem konstatovala na základě statistických pramenů. Bylo by ale unáhlené považovat větší množství žen, kterým je nařizována konverze v době, kdy jejich manželé jsou již katolíky, za důkaz pevnějšího přesvědčení žen v náboženských otázkách, ačkoliv i to mohlo hrát svou roli. Tento model se opakuje v tolika rodinách, že s přihlédnutím k intenzitě prožívání víry, která v obyvatelstvu kolísá bez ohledu na pohlaví, musím důvod hledat také jinde. Zkrátka konvertovat nechtěl nikdo, ani muži ani ženy, ale existenciální realita v případě zastavení živnosti či odebrání měšťanského práva nekatolíkům doléhala na celou rodinu. Obrácení otce jako osoby, která v první řadě jedná s úřady a nejvíce tak pocítí dopad rekatolizačních opatření, se jevilo jako logický první krok.⁶⁸³ Svým způsobem tak ženám právě jejich právně vymezené podřízené postavení ponechává (jak uvidíme níže, pouze zdánlivou) možnost zachovat si starou víru.

Především na počátku dvacátých let, ale také později, se některé rodiny domnívaly, že konverze hlavy rodu postačí, a děti, čeled', ale také manželky se budou moci této povinnosti vyhnout. Například v Mladé Boleslavi konvertovalo mezi léty 1625 a 1626 na 68 mužů a pouze 21 žen. Výslovně se zde uvádí, že manželky některých z nich tvrdošíjně konverzi odmítaly. V červenci roku 1626 si rychtář stěžoval císaři, že ani pod hrozbou zastavení živnosti manželům se tyto paní od svého odmítavého přístupu odradit nedaly. Co víc, nepomohla ani zlá slova či bytí ze strany manželů.⁶⁸⁴ Nicméně zastavením živnosti se rodiny octly bez prostředků. Dotčení řemeslníci tak žádali Karla z Lichtenštejna, aby jim provozovny znovu otevřel. Ten v říjnu 1626 v dopise krajskému hejtmanovi učinil, ale pouze pod podmínkou, že odbojné manželky

⁶⁸² Bílek, 1882a; Knoz, 2006.; Jak ukazuje práce Reginy Pörtner na příkladu štyrských stavů, byla by víra, že loajalita stavů uchrání jejich náboženské svobody vzhledem k již započatým procesům v jiných Ferdinandových zemích, naivní (Pörtner, 2001).

⁶⁸³ Podlaha, 1915, s. 55–56.

⁶⁸⁴ Bílek, 1882b, s. 57.

budou přivedeny k poslušnosti.⁶⁸⁵ Jak daná kauza pokračovala, zda rodiny emigrovaly nebo se zmíněné ženy podvolily, zcela jistě nevíme. Největší ránu však pravděpodobně věrnosti nekatolické víře u obyvatel Mladé Boleslavi uštědřila přítomnost vojenské posádky, která zde za tímto účelem prokazatelně přebývala od roku 1625⁶⁸⁶ a určitě město ještě k roku 1627 neopustila.⁶⁸⁷ A na základě dat ze Soupisu poddaných podle víry z roku 1651 víme, že v samotném městě Mladá Boleslav se rekatolizace ve srovnání s jinými velkými městy z boleslavského regionu zdařila dříve, možná také vlivem působení vojska ve městě.⁶⁸⁸

V hlavním městě se podobná situace odehrála roku 1627. Vypovídající je v tomto případě dekret ze 4. srpna 1627, ve kterém se výslovně uvádí, že některé osoby bez ohledu na vlastní vyznání mají nekatolické manželky. Dále se v textu upřesňuje, že císař provádí reformaci se starostí o spásu duší všech svých poddaných „nerozdílně obojího pohlaví“. Další scénář už můžu označit na základě studia dekretů a dopisů rekatolizační komise za zcela obvyklý. Obvinění manželé jsou předvoláni na radnici, kde jim má být situace náležitě vysvětlena. Zdůrazní se jim, že se mají postarat o konverzi svých žen „z povinnosti svědomí svého“ i „z potřeby, kterou ukazuje komise nynější“. Mají zajistit, aby jejich ženy vyhledaly přiděleného instruktora a docházely na bohoslužby. Pokud se tak nestane, zastaví se jim živnost, i kdyby sami byli katolíky, protože správný katolík se má postarat o spásu duše své manželky.⁶⁸⁹ Tím ale celá záležitost v Praze neskončila. Roku 1628 si rychtář v Novém Městě pražském opakovaně stěžoval, že někteří katoličtí měšťané stále trpí svým ženám nedovolené vyznání. Na radnici v tomto případě předvolal samotné dámy, které měly být v přítomnosti svých choťů vyslechnuty a celé situace se jim měla patřičně vysvětlit. Samozřejmě se pozastavila živnost jejich nedůsledným manželům.⁶⁹⁰ Na radnici byli předvoláni manželé, znovu se jim připomnělo, že mají dostát své povinnosti. Některým ženám ale komisaři termín prodloužili.⁶⁹¹ Ještě v srpnu 1628 bylo nařízeno zastavení

⁶⁸⁵ Gindely, 1894, s. 239.

⁶⁸⁶ Kamper, 1935, s. 170.

⁶⁸⁷ Podlaha, 1908, s. 9–12.

⁶⁸⁸ Jirincová, 2016.

⁶⁸⁹ AHMP, SR, 1625–1635 sbírka dekretů, sign. 744, fol. 17–18.

⁶⁹⁰ NA, SM, karton 1980, sign. R109–10, sv. 2, fol. 162–163 a fol. 167.

⁶⁹¹ AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 46–47.

živnosti měšťanům, kteří měly nekatolické choti.⁶⁹² Ke dni 25. srpna 1628 zbyly pouze 4 odbojné ženy a znovu se opakoval pokyn neotvírat živnosti, dokud ke konverzi nedojde.⁶⁹³ Když tři ze zatvrzelých žen otálely s obrácením ještě v listopadu téhož roku, předvolala si komise nejen nedůsledné manžely, ale celý pár, aby řádně situaci vysvětlila přímo těmto dámám a udělila jim poslední termín k obrácení do konce listopadu.⁶⁹⁴ Jelikož záležitost se znovu v pramenech neobjevuje, přičemž dekrety komise pro Nové Město pražské jsou poměrně dobře dohledatelné, domnívám se, že tímto celá aféra končí. Zaráží mě především trvání celé kauzy, která ukazuje stejnou měrou na bezmocnost státního aparátu při vymáhání svých nařízení v 17. století jako na pevnost přesvědčení obyvatel. Z dochovaných zpráv totiž nemůžu zcela zřetelně určit, zda ona stížnost, že dotčení „ničeho nedbají“, má znamenat, že zastavení živnosti (a existenční nouze z toho vyplývající) je ke konverzi nepřiměřená, nebo zda prostě svou obživu nějakým způsobem provozují přes zákaz dál.

Analogicky postupovaly úřady proti nedůsledným manželům z Kutné Hory v dubnu 1629. Zde se navíc jednalo o manželky vysoce postavených osob. Císařský rychtář se omlouval, že už dávno měl poslat zprávu o stavu rekatolizace města, ale dlouho doufal, že nepoddajné ženy konvertují.⁶⁹⁵ Jiný příklad ukazuje Mělník v témže roce. Komisaři si v dopise z 3. července 1629 stěžovali, že někteří radní měli nekatolické manželky. Zajímavé je, že se zde nehrozí zbavením funkce, ale pouze se důrazně připomíná, že by dámy měly konvertovat.⁶⁹⁶ Jiné případy z mnohem pozdější doby jsem popsala v části o statistických pramenech. Připomeňme Turnov, kde mnoho vysoce postavených mužů na radnici ještě roku 1651 žije s nekatoličkami.⁶⁹⁷ Neznám sice reakci úřad na uvedená zjištění, ale domnívám se, že situace se vyvíjela podobně.

Hrozby a zastavování živností často nestačily. Vůči manželům už další perzekuce nebyly možné. Trestat za zatvrzelost už se musely přímo dané nekatoličky. Tak v Mělníce jedna ze „zatvrzelých“ strávila rok ve vězení. Jelikož stále ve svém

⁶⁹² AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 17–18.

⁶⁹³ AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 51–52.

⁶⁹⁴ AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 53–54.

⁶⁹⁵ NA, SM, karton 1980, sign, R109-10, sv. 2, fol. 161.

⁶⁹⁶ Podlaha, 1908, s. 191–192.

⁶⁹⁷ Stále mějme na paměti, že situace například v hlavním městě a v příhraničních obcích frýdlantského vikariátu vůbec není srovnatelná. To, co se klidně mohlo dít v Turnově ještě roku 1651, už nebylo ve třicátých letech v Praze představitelné. Také díky tomu nemůžeme data ze Soutěpí s prameny vůbec srovnávat, v některých oblastech totiž rekatolizace ještě v padesátých letech zdaleka nebyla dokončena.

přesvědčení nepovolovala, měla být přesunuta na samotku a kromě katechety se jí povolovala pouze přítomnost manžela.⁶⁹⁸ K věznění žen se nepřistupovalo vyloženě často, ačkoliv za zcela výjimečný prostředek to taky označit nelze. Na druhou stranu ve dvacátých letech ani v případě jednoho pohlaví nemůžeme o uvržení do žaláře mluvit jako o běžném rekatolizačním prostředku. Ale například v případě vracejících se emigrantů byl tento trest výslovně stanoven a mělo se ho užívat pro všechny osoby bez rozdílu pohlaví. Jak se také přesvědčila vdova Cecilie Měděncová, která se po návratu z emigrace bez povolení zdržovala v Praze.⁶⁹⁹ Také v Turnově si děkan roku 1630 stěžoval městské radě, že mnoho obyvatel tvrdošíjně odmítá konverzi, mezi nimi jmenovitě uvádí čtyři ženy a varuje, že pokud se brzy neobrátní, bude postupovat přísněji.⁷⁰⁰ Největší hněv pochopitelně vzbudila situace, kdy přes příslib konverze a vyučování se lidé přeci jen emigrovali, čímž se provinilo několika žen z Turnova z roku 1653.⁷⁰¹

Specifický přístup zaujímaly úřady vůči nekatolickým manželkám osob vyššího stavu, které se octly v hledáčku rekatolizační komise kolem roku 1629. Odvolávaly se zde na přímé Ferdinandovo nařízení a přikázaly všem (v dopise vyjmenovaným) manželkám konverzi do 25. července téhož roku.⁷⁰² Podobně jako šlechtici ani hejtmané a jiní nejvyšší úředníci si nemohli dovolit otálet s konverzí svých žen.⁷⁰³ Konkrétními opatřeními se potom zabývá Jaroslav Bořita z Martinic v dopise císaři. Navrhuje, aby byly aristokratické ženy katolíků internovány v prostorách Pražského hradu, kde by jim bylo vysvětleno, že pokud odmítnou provést konverzi do svátku sv. Jakuba, nebudou tu moci zůstat.⁷⁰⁴ Nevím, jak se císař k tomuto poměrně radikálnímu návrhu stavěl. Nemělo by uniknout pozornosti, že by se tu prakticky jednalo o rozdělení manželského páru. K takovým situacím docházelo, ale nikoliv z vůle církve nebo státu, ale v řešení praktické potřeby udržet živnost – odcházeli muži a jejich manželky zůstávaly v Čechách, přičemž se toto jednání s pochopením nesetkávalo. Návrh, aby žena sama odešla od svého manžela do ciziny, skutečně nebýval užíván běžně, ačkoliv se o zcela

⁶⁹⁸ Podlaha, 1908, s. 198–199.

⁶⁹⁹ Bílek, 1882b, s. 194.

⁷⁰⁰ Šimák, 1910, s. 27–29.

⁷⁰¹ Šimák, 1910, s. 90.

⁷⁰² Podlaha, 1908, s. 177–178.

⁷⁰³ Podlaha, 1908, s. 216–217.

⁷⁰⁴ Podlaha, 1908, s. 210–213.

ojedinělou záležitost nejedná. Lze ale konstatovat, že se v tomto případě pohybujeme pouze v aristokratickém prostředí, o podobných opatřeních vůči měškám se nikde nepíše. Na druhou stranu Martinicův návrh stejně pravděpodobně přijat nebyl a 20. října 1629 sdělovali komisaři do Vídně své zklamání nad tím, že žádná z manželek osob vyššího stavu dosud na jejich výzvu činem neodpověděla.⁷⁰⁵

Zda skutečně hrála náboženská identita v životě žen větší roli než v životě jejich protějšků a vynucená konverze by pak jejich víru devalvovala, jak naznačuje Josef Janáček, to ale stále nelze s určitostí tvrdit.⁷⁰⁶ Víme, že v době legálního soužití různých denominací stály ženy v popředí na obou stranách, rozhodně nemlčely v otázkách víry. Na druhou stranu se situace po roce 1620 radikálně změnila. Nekatolíci obou pohlaví se octli v defenzivě, přičemž minimálně těm nejchápavějším z nich muselo dojít, že pokud nedojde k zásadnímu zvratu ve válce, své dosavadní pozice sotva ubrání. Ve víru konfesijního boje se víra prožívá jinak než tehdy, kdy je bez úspěchu víceméně dobojováno. Jestliže před rokem 1620 se mohlo u večere diskutovat o tom, jaká bohoslužba spíš zajistí spásu duše, po úspěšném rozběhnutí rekatolizace už zde byl jen katolický kostel a otázka stála zcela jinak – zda bohoslužbu navštívit či nikoliv. Žena citelněji vnímala sociální vyloučení, které se pojilo s odmítnutím docházet do kostela,⁷⁰⁷ a musíme si také uvědomit, že nekatolíkům byl odepřen veškerý náboženský servis a byli nuceni svou nedovolenou víru prožívat vnitřně a individuálně, maximálně v rodinném kruhu či jednou za čas hodně riskovat a vyhledat skrytého predikanta. Pro člověka 20. století je možná takové praktikování náboženství představitelné, pro ženy a muže v raném novověku zdaleka nikoliv. Mnoho lidí tak mohlo konvertovat nikoliv proto, že by byli nábožensky vlažní, ale právě naopak. Předchozí výzkum už zcela jasně potvrdil intenzivnější a na emocích více založený náboženský prožitek žen, ale ve světle výše řečeného tato skutečnost může, ale také nemusí mluvit ve prospěch „zarputilosti“ tváří v tvář rekatolizačním nařízením.

⁷⁰⁵ Podlaha, 1908, s. 220–226.

⁷⁰⁶ Janáček, 1996, s. 244.

⁷⁰⁷ Také výzkum v oblasti statistických pramenů ukázal, že jednotlivé obce inklinovaly k náboženské homogenitě. Tedy větší vliv než represivní opatření často měly právě sociální vztahy, nikdo nechtěl být vyčleněn. Buď chodili do kostela a k přijímání téměř všichni nebo téměř nikdo. To by nás nemělo (v žádné době) příliš překvapovat, ale je pravdou, že v zahraniční literatuře k tématu rekatolizace či protireformace se toto vysvětlení pro úspěch celého procesu málo zdůrazňuje. Na vině může být i dlouho vládnoucí Reinhardovo konfesionalizační paradigma, které svou etatičností společenské vazby v konfesijním boje nedoceňuje.

Nepopiratelnou roli ale v tomto případě hraje výše popsáný rekatolizační model, který nevznikal ani tak přímo díky přístupu úřadů vůči jednotlivým členům rodiny, jako daleko spíš společenskou situací. Komisaři od počátku upozorňovali, že ženy mají také konvertovat, nikoliv jen jejich manželé, ale přesto se na různých místech opakoval obdobný scénář. Lidé jednoduše zkoušeli různé taktiky, jak učinit tlaku na jejich obrácení jen ty nejmenší ústupky. Dá se říci, že úřady na tuto hru celkem ochotně přistupovaly, protože nakonec právě postupnou cestou dosáhly svého. Rekatolizace byla pozvolným procesem, který se podařil právě za cenu ústupků na obou stranách. Tato skutečnosti se vyjeví ještě zřetelněji, když představíme konkrétní strategie, jaké dámy a paní využívaly, aby konverzi či vystěhování ze země oddálily nebo se jí zcela vyhnuly.

6.2.2 Základní strategie nekatoliček pod tlakem na konverzi

6.2.2.1 Snaha „nebýt vidět“

Nejčastější strategií představovala hra o čas, která mohla nabývat mnoha podob. Tu nejlogičtější představovalo doufat, že se vše nějak přežene a nebude nutné těžké morální volbě čelit.⁷⁰⁸ Kdo zastával nějaký úřad nebo příslušel k vyšší šlechtě, ten pravděpodobně ani takové iluze nechoval. Rekatolizační komise se na tyto osoby zaměřila hned v počátcích svého působení. Jenomže stát ani vrchnost na počátku 17. století zdaleka tak dobrý přehled o svých poddaných neměli, nemůžeme se proto divit, že se většina obyvatel mohla dlouho domnívat, že se do hledáčku úřadů vymáhajících konverzi nedostanou. Právě konfesionalizace stála na počátku transformačního procesu, na jehož konci měl stát kontrolu nad všemi lidmi. Dá se říci, že z praktické potřeby zajistit spásu duše poddaných v náručí té správné církve, vzešly moderní nástroje evidence veškerého obyvatelstva a o poznání se tak zvýšila vymahatelnost náboženských, ale i jiných dekretů. Roku 1620 ale lidé o ničem takovém neměli ani ponětí, mohli tedy předpokládat, že se splnění požadavku na obrácení nějak vyhnout. K plošné evidenci obyvatel sice dochází až k roku 1651, ale v archivech nalezneme mnohé lokální seznamy zpovídaných, nevyzpovídaných nebo nekatolíků. Jelikož jde většinou o izolované dokumenty vytvářené ještě k tomu variabilní metodikou, nemají přílišné ceny k hodnocení rekatolizace na daném území, ale spíš ukazují důslednost, s jakou úřady postupovali. V Praze tuto snahu dobře dokumentuje dekret z roku 1629, kde se nařizuje obejít všechny domy a vyhledat také děti, služby a čeled' obojího

⁷⁰⁸ Mikulec, 2005, s. 131–133.

pohlaví a zařídit jejich konverzi.⁷⁰⁹ Kromě toho také můžeme předpokládat, že sousedi o sobě velice dobře navzájem věděli, kdo je a kdo není katolík. Jako v každé době pak docházelo k udávání, dopisy reformační komise, které se dochovaly, často očividně na taková nařčení reagují, když nabádají místní autority, aby celou věc řádně prošetřily. Mezi ženami ale panovala určitá míra solidarity, přinejmenším mezi šlechticemi.⁷¹⁰ Mnoho mladých nekatolických šlechticů také našlo ochranu v katolických rodinách.⁷¹¹ V dospělém věku se ovšem konverzi nevyhnuly, minimálně ve chvíli, kdy se chtěly vdát nebo ujmout dědictví. Sirotky ženského pohlaví byly odevzdávány na výchovu do katolických rodin a ustanovilo se, že se s nimi do věku 25 let má nakládat jako se sirotami, pokud do té doby nepřijmou katolickou víru.⁷¹² Což znamenalo, že se jednak nesměly vystěhovat, jednak se nemohly případně ujmout dědictví či obvěnění, které za ně spravovali katoličtí zmocněnci. Nemohly tak pomýšlet na vdávání, i kdyby našly kněze, který by byl ochoten přestoupit nařízení o zákazu sňatku pro nekatolíky. Po dovršení daného věku automaticky získaly tyto dámy vdovský statut, což jim vzhledem k dekretům, které roku 1629 omezovaly například majetkovou držbu vdov nekatolíček, nepřineslo pražádné výhody.⁷¹³

Donucovací aparát v raném novověku stále nedokázal kontrolovat náboženské přesvědčení všech. Někomu se tedy mohlo podařit skrýt se a vyčkávat, ale to s sebou neslo značné problémy. Nejúčinnější zbraň ve snaze o restauraci katolicismu totiž nepředstavovaly represe cílící na nekatolíky, ale spíš monopol na náboženský servis, který katolická církev získávala postupně tak, jak se jednotlivé úkony nekatolíků zakazovaly. Když byl nakonec katolicismus vyhlášen za jediné povolené náboženství, neměl žádnou konkurenci. Běžný život se tak pro nekatolíky stával nemožný, jelikož bez církve nemohli křtít děti, uzavírat sňatky ani pohřbívat nebožtíky. Kromě toho nezapomeňme, že raně novověký člověk byl často dalek toho prožívat víru pouze intimně a bez návštěvy bohoslužeb mohl pociťovat určité odloučení od Boha. Mladé dívky velmi bolestně pociťovaly zákaz sňatků pro nekatolíky. Kdyby čekaly, jak dopadne válka a jestli se situace obrátí, mohly by si nechat utéct léta vhodná k vdávání.

⁷⁰⁹ Bílek, 1882b, s. 87.

⁷¹⁰ Knoz, 2006, s. 744.

⁷¹¹ Rezek, 1890, s. 172.

⁷¹² Bílek, 1882b, s. 172.

⁷¹³ Bílek, 1882b, s. 172.

O strachu z úmrtí nekřtěňátek ani není třeba hovořit. Je zcela zřejmé, že také tajní nekatolíci v 18. století považovali církev katolickou za křesťanskou církev.⁷¹⁴ První generace, která si ještě pamatovala ostré polemiky a konfesijní boje, mohla mít v tomto ohledu výhrady, jejich děti pravděpodobně nikoliv.

Docházelo ale také k případům, kdy právě tuto taktiku lidé volili. Především v pohraničních městech ještě v sedmdesátých letech vyhotovovatelé zpovědních seznamů bez obalu přiznávají, že se celé obce hlásí k luteránství. Pokud vůbec vrchnost z různých příčin netolerovala přítomnost luteránského kněze, nepředstavovala pro obyvatele cesta za hranice takový problém, čili si mohli náboženský servis snadno opatřit tam. Statistické prameny také odhalily velkou míru konformity, ani tak ne se státní mocí jako spíš s okolním prostředím, kterou se nekatolíci po roce 1620 vyznačovali. Někde vyčkávací taktiku volila celá obec. Z výzkumu ale také vyplývá, že s výjimkou příhraničních oblastí nebylo toto jednání tolerováno.

6.2.2.2 Žádost o prodloužení lhůty „*ad certam conversionem vel emigrationem*“

Příznivé naklonění katolické víře představovalo nejlepší vyčkávací taktiku. Vůči zatvrzelým ženám i mužům úřady postupovaly vesměs velmi tvrdě. Slib budoucí konverze, nebo alespoň pokud daná osoba své obrácení zcela nevyklučovala, ji rázem přenesl do úplně jiné kategorie nekatolíků.⁷¹⁵ Jelikož se dochovaly především dekrety nebo dopisy psané úřady, tedy odpovědi na suplikace, nemůžeme ani přibližně určit procentuální úspěšnost, ale z toho, co máme k dispozici, lze konstatovat, že byla poměrně vysoká. Nekatolík či nekatolička jednoduše prohlásili, že si dovedou představit v budoucnu svou konverzi, ale potřebují se o nové víře více dozvědět, aby si mohli své budoucí spirituální směřování dobře rozmyslet. Instruktora si někdy mohli žadatelé najít sami, častěji jim ale byl přidělen nebo se alespoň v odpovědi dočetli, na kterých místech se mají ptát.

Pokud si někdo přál zůstat v Českém království déle, lze podmínky pro pozitivní vyřešení suplikace rozdělit do dvou okruhů – umožnit katolické církvi spasit vlastní duši a nebránit ji ve spáse jiných duší. Tedy nezatvrzovat se vůči římské víře, nevykloučit konverzi, odložit negativismus a pilně se v katolickém katechismu vzdělávat.

⁷¹⁴ Wernisch, 2004, s. 454.

⁷¹⁵ Dá se předpokládat, že toto jednoduché prohlášení řeší celou záhadu s nekatolíky s nadějí a bez naděje na obrácení v Soupisu poddaných podle víry. Na druhou stranu v roce 1651 už podobný slib má přeci jen diskutabilní váhu.

Zde se nalézala skulinka pro otálející. Pokud to člověk se svým obrácením měl myslet upřímně a pouze neposlouchat slepě vydaná nařízení, potom takový krok nebylo možné uspěchat. Anna Kateřina Černínová tak opakovaně žádala o prodloužení lhůty s odůvodněním, že sice do kostela chodí, u katechety se vyučuje, ale stále té katolické víře tak úplně nerozumí.⁷¹⁶ K takovému dopisu ovšem mělo být přiloženo potvrzení od daného instruktora, že žadatelka výuku nezanedbává nebo se nestaví vůči novému učení zatvrzele, pokud měla žádost uspět.

Své zakázané náboženství od té chvíle nesměl budoucí konvertita (nebo emigrant)⁷¹⁷ nijak navenek projevovat, v ideálním případě by všichni obyvatelé takové domácnosti a sousedé měli mít pocit, že se jedná o věrného katolíka. Nebo spíše katoličku, protože příklady, které se podařilo dohledat, se skutečně v převážné většině týkají právě žen. Pokud měla děti nebo služebnictvo, v žádném případě je neměla odrazovat od návštěvy katolického kostela, nýbrž docházet na bohoslužby s nimi.⁷¹⁸ K prosbám o prodloužení termínu se přikládala přímluva či vysvědčení duchovní osoby, obvykle faráře, který se za nekatoličku zaručil. V případě Anny Kateřiny Černínové kněz Ondřej, chudenický farář, dosvědčil, že nezaměstnává žádné nekatolíky, pobožnosti koná, na kostel přispívá, chudé živí, náchylnost katolické víře projevuje a nejmenšího pohoršení nebudí.⁷¹⁹ Na jiném místě uvádí Martin Oldebrandus z místní farnosti, že Anna Kateřina sice je nekatolička, ale nikdy proti katolické víře křivého slova nevyřkla, poctivě chodí do kostela sv. Václava a především je to dobrá a zbožná žena.⁷²⁰ Ono pohoršení, které nemá žadatelka budít, neplatí pouze v náboženské oblasti. Na jiném místě se uvádí, že jde o dobrou, zbožnou ženu, která žije spořádaně.⁷²¹ Méně podrobné je vysvědčení pro baronku Magdalénu od děkana Jana Kašpara. Ten prostě uvádí, že spolu se svými společníky tuto nekatoličku vyslechli, shledali, že má ke

⁷¹⁶ NA, SM, karton 1679, sign. R109/10, fol. 126 a fol. 134–135.

⁷¹⁷ Samozřejmě, že došlo jistě i k případům, kdy se celá situace vyřešila odchodem do exilu. Dokladů ale máme mnohem méně (Šimák, 1910, s. 90). Důvodem může být jednak skutečnost, že odchod do emigrace bez možnosti návratu skutečně představoval menšinové řešení. Nebo fakt, že v tu chvíli už pro úřady byla situace vyřešena a pouze v případě dle práva nezaopatřených majetků nastala jeho evidence a následná konfiskace. Samotný emigrant už nepředstavoval problém. Kdežto konvertita musel své obrácení doložit a následně býval sledován, proto také máme tyto kladně vyřešené kauzy zdokumentovány mnohem lépe.

⁷¹⁸ Podlaha, 1908, s. 120–121.

⁷¹⁹ NA, SM, karton 1979, sign. R109/10, fol. 138.

⁷²⁰ NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, fol. 115–116 a fol. 118.

⁷²¹ NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, fol. 120.

katolické víře dobrý vztah, a vyjádřili naději, že časem, bude-li se dále vzdělávat, jistě konvertuje. Doporučují lhůtu prodloužit.⁷²²

Zastavím se ještě u procesu předkládání vysvědčení. Neexistoval jednotný formulář a jednotný postup, určitou unifikaci lze vysledovat pouze v případě jednání s rekatolizační komisí. Ta ale ani z praktických důvodů nemohla pokrývat celou škálu případů na celém území Čech. Stížnosti a suplikace řešily také jiné instance – krajští hejtmáné, císařští rychtáři, městské rady, místní pozemková vrchnost nebo Karel z Lichtenštejna. A také tyto úřady samostatně jednaly v případě náboženských přečinů, jak ukazuje případ Salomeny, manželky barviče pláten z Hradce Králové.⁷²³ Úředník, který zasílal do Prahy shrnutí kauzy, přiložil suplikaci manžela provinilé (jednalo se zde o „mluvení proti katolické víře“), kde se tvrdí, že ke katolické víře přestoupila a chce v ní setrvat, a komentuje vysvědčení od pátera Guardiany z kostela sv. Anny, který její katolictví popírá. Stojí zde tvrzení proti tvrzení a celá záležitost se má teprve rozsoudit. Vysvědčení o zpovědi a přijetí svátosti se k suplikaci nepřikládá, přičemž nikdo tuto chybějící náležitost nezdůrazňuje.⁷²⁴ Zdá se tedy pravděpodobné, že ač podmínky byly obecně nastaveny a dekrety vyhlášeny jednotně, konkrétní postup se občas lišil v jednotlivostech, nikoliv však principiálně.

Bohužel se ve většině případů dochovala pouze strohá oznámení o prodloužení lhůty, ale jelikož základní podmínky, které měla žadatelka splňovat, nebyly nijak složité, ale také shodné pro různé žádosti (dočasný návrat z emigrace či automatické prodloužení lhůty pro vdovy obecně), můžu si na tomto místě generalizaci dovolit. Často komisaři přímo píší, že termín odkládají proto, aby daná osoba mohla katolickou víru řádně poznat a její obrácení tak mohlo být o to opravdovější.⁷²⁵

Reformační komisaři někdy bývali až nad očekávání shovívaví. Dvacet dva dam z Nového Města pražského je žádalo, aby jim prodloužili lhůtu, protože před svou emigrací nestíhají všechno vyřídit. Ti tak učinili patrně v naději, že si to třeba ženy nakonec rozmyslí.⁷²⁶ Na jiném místě ale Annu Měšičkovou z Kabiště a z Ottersfeldu

⁷²² NA, SM, karton 1985, sign. R109/12, fol. 49, fol. 52 a fol. 86.

⁷²³ NA, SM, karton 1979, sign. R109/5, fol. 9–10.

⁷²⁴ Kauza se odehrávala mezi lety 1624–1629, kdy už můžeme předpokládat, že se námi výše popisovaná praxe dobře zaběhla.

⁷²⁵ Výslovně se tak praví například v dopise adresovaném hraběnce Kateřině Sibylle z Guttensteina, (Podlaha, 1908, s. 141); nebo na jiném místě: Podlaha, 1908, s. 213–214.

⁷²⁶ AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 46–47.

ubezpečují, že v případě emigrace si nebude moci jezdit do Čech nic vyřizovat, jak ji tvrdí sousedé a známí. Udělují jí ale ještě jeden týden navíc, aby si to s emigrací mohla rozmyslet a katolickou víru nakonec přijmout.⁷²⁷ Také poctivé plnění s rekatolizací souvisejících nařízení mohlo situaci ulehčit. Tak také komise prodloužila lhůtu měštec Kateřině z Prahy, jelikož už pověřila veškerým spravováním svých majetků svého syna – katolíka.⁷²⁸ Lékárník Johann Jochbarn se zase dočkal prodloužení lhůty o 20 dnů, protože už s procesem vystěhování začal – odvezl jak lékárnu, tak nekatolickou manželku, která mu ji zatím za hranicemi spravovala.⁷²⁹

Komise také polevovala v lidsky pochopitelných případech. Na jednom místě žádal Severino Scatto o prodloužení lhůty pro ženu o šest neděl, protože právě porodila.⁷³⁰ Jiný měšťan prosil o pozdější termín pro manželku vzhledem ke svému vysokému věku.⁷³¹

Suplikace, které neobsahovaly příslib budoucí konverze, nebyly tedy vyřizovány automaticky záporně. Ve většině takových případů bývala lhůta poměrně krátká, zdaleka nejčastější odůvodnění, pokud se komise rozhodla termín oddálit, představoval katechismus v katolické víře a plnění výše uvedených podmínek. S příslibenou konverzí také bylo možno otálet, jak ukazuje případ panny Kateřiny Boryňky ze Lhoty. Ta byla povolána k pohovoru s hrabětem z Martinic, kde dozнала, že katolickým pravdám dobře rozumí a zavázala se přestoupit do Velikonoc téhož roku. Sám Martinic píše ještě v červenci a připomíná dámě její povinnost.⁷³² Tak rychlé jednání ze strany komisařů zdaleka nebylo běžné. Často se upomínka k hříšníkovu dostává s mnohem větším zpožděním.⁷³³

Konverze se běžně prokazovala předložením vysvědčení od faráře, který dosvědčil, že dotyčná se vyzpovídala a přijala svátost oltářní. Vyskytly se ale snahy toto nařízení obejít. Komise toto jednání nazývala „vydávát se za katolíka“, a trvala v tomto případě na zaslání dokladu. Takto vyzývala komise Markétu Talmberkovou rozenou

⁷²⁷ Podlaha, 1908, s. 142.

⁷²⁸ Podlaha, 1915, s. 38–39.

⁷²⁹ Podlaha, 1915, s. 33–34.

⁷³⁰ Podlaha, 1915, s. 43.

⁷³¹ Podlaha, 1915, s. 49.

⁷³² Podlaha, 1908, s. 90–91.

⁷³³ Podlaha, 1908, s. 164–165.

Trčkovou z Lípy 1. září 1629.⁷³⁴ Jelikož tak neučinila, udělují jí v následujícím dopise nový termín k obrácení.⁷³⁵

Lhůta se prodlužovala opakovaně. „Poslední“ termín se také často stanovoval několikrát.⁷³⁶ To jsem ukázala obecně již na příkladu rekatolizace královských měst, kdy bylo neustále dokola vydáváno stejné nařízení a ke konci dvacátých let se už komisaři omezovali na konstatování, že o nařízení k obrácení se jistě každý ví a není tedy třeba znění konkrétních patentů opakovat.⁷³⁷ Symptomatický je případ Anny Barbory z Kolovrat, které dne 12. července 1629 komise prodloužila termín ke konverzi s odůvodněním, že ačkoliv měla již dost času, tak jí chtěli poskytnout další, protože pro spásu její duše je opravdovost nejdůležitější.⁷³⁸ V dalším dopise se z 29. července stal 15. srpen,⁷³⁹ následně ještě odložili komisaři své naléhání na konec srpna.⁷⁴⁰ Z tohoto listu už cítíme jistou netrpělivost, komisaři píší, aby svou povinností „konečně“ vykonala. Dne 17. září už termín neprodloužili, ale tázali se, zda je tedy Anna Barbora už katoličkou, nebo zda si to s konverzí nerozmyslela, v kterémžto případě by se měla vystěhovat.⁷⁴¹ Dne 1. října píší znovu, že tedy respektují a s potěšením kvitují, že se tato dáma chce katolické víře řádně vyučit, proto prodlužují termín do 15. dne téhož měsíce.⁷⁴² Výslovně se uvádí, že se bude jednat o termín zcela poslední, u čehož patrně již zůstalo. Anna Barbora buď konvertovala, nebo emigrovala. Problém takto zaměřeného výzkumu spočívá v tom, že se velmi těžko dohledává výsledek celého procesu. Pokud došlo k obrácení, komise dál případ neřeší. V případě emigrace máme záznamy jen v tom případě, že daný exulant nestihl či nezvládl zaopatřit majetek podle dekretů, v důsledku čehož celé jeho jmění nebo jeho část propadla státu a byla řádně zaevidována. Zaráží však délka procesu. Anně Barboře komisaři lhůtu prodloužili

⁷³⁴ Podlaha, 1908, s. 202.

⁷³⁵ Podlaha, 1908, s. 203–204.

⁷³⁶ Např. NA, SM, karton 1979, sign. R109/6, fol. 9; NA, SM, karton 1979, fol. 121.

⁷³⁷ Doslova: „Komisaři neráčí o tom pochybovati, že již všichni vůbec dobře vědí, co tak předešlými dekrety od Jich Milosti do Nového města Pražského prošlými a nejednou v místě radním vší obci publikovanými v příčině *conversionis vel emigrationis* nařízeno... (AHMP, SR, Kniha dekretů 1625–1635, fol. 37–38)

⁷³⁸ Podlaha, 1908, s. 196–197.

⁷³⁹ Podlaha, 1908, s. 197–198-

⁷⁴⁰ Podlaha, 1908, s. 199.

⁷⁴¹ Podlaha, 1908, s. 205.

⁷⁴² Podlaha, 1908, s. 213–214.

celkem pětkrát a korespondence probíhala minimálně od července do října, tedy čtyři měsíce.

Z dopisů tohoto typu je někdy cítit určité podráždění. Píše se zde, že provinilec přeci „ví“ o termínu, který překračuje. Na druhou stranu se ale musíme divit jejich benevolenci. Otázkou zůstává, jestli zde máme důkaz bezmoci úřadů při vymáhání rekatolizačních nařízení, nebo zda prostě původní lhůty nebyly nastaveny příliš krátké. Vyučit se v katolické víře a upřímně dojít k přesvědčení, že právě ona má moc spasit lidskou duši, takové rozhodnutí nelze učinit během dvou týdnů. Bylo tedy celkem logické, že pokud daná osoba zažádala o prodloužení za tímto účelem, museli povolit. Za důležité také považuji, že v dopisech tohoto typu zcela chybí zmínka o sankcích, které by následovaly v případě neuposlechnutí. Zdá se, že jediná zmínka o trestech pro zatvrzelé nekatolíky z vyššího stavu skutečně pochází z pera Jaroslava Bořity z Martinic, který navrhoval věznění na Pražském hradě (jednalo se spíš o domácí vězení); po určitou dobu se také měli provinilci vyučovat katolickému náboženství, a pokud odmítali konverzi i nadále, z Českého království byli vypovězeni pod pokutou ztráty cti a hrdla.⁷⁴³

Ne vždy se osoba prodloužení lhůty dočkala. Pokud nešlo o případy vracejících se emigrantek, které si benevolenci dle názoru úřadů nezasloužily, většinou šlo o nedodržení některé nebo všech z vyjmenovaných podmínek.⁷⁴⁴ Sestra výše zmíněné Anny Kateřiny Černínové z Chudenic, Alžběta Salomena, umožňuje udělat si velmi konkrétní představu o tom, jak vypadalo chování, které vylučovalo vstřícný přístup ze strany úřadů. Na popud hejtmanů Čáslavského kraje byl vyslán vyšetřovatel. Toho šlechtična ani nevpustila do domu, ptal se tedy služebnictva. Doslechl se, že katolická víra je v této domácnosti ve velkém opovržení.⁷⁴⁵ K hejtmanům se doneslo následně druhé vysvědčení, které jednu sestru chválí, kdežto u Alžběty Salomeny shledává nulovou šanci na její obrácení. Podtrhuje, že na bohoslužby ani katechismus nedochází, před duchovními správci se skrývá a ve dny sváteční nutí svou čeládku i poddané pracovat.⁷⁴⁶ Další negativní vysvědčení míří na obě sestry, padá zde nařčení z přechovávání predikantů, a vyjadřuje se přesvědčení, že na panství Alžběty Salomeny

⁷⁴³ Podlaha, 1908, s. 210–213.

⁷⁴⁴ Podlaha, 1908, s. 121–122.

⁷⁴⁵ NA, SM, karton 1979, sign. R109/12, fol. 119–120.

⁷⁴⁶ NA, SM, karton 1979, sign. R109/12, fol. 138.

se děje mnoho zlého a duše poddaných jsou uváděny do záhuby.⁷⁴⁷ Nicméně jiný duchovní, chudnický farář, psal hejtmanům později, že také Alžběta Salomena je dobrá a zbožná žena a doporučil lhůtu prodloužit.⁷⁴⁸ Podstatné je, že Alžběta Salomena porušila všechny podmínky: ke katolické víře se stavěla negativně – odmítala se dokonce stýkat s duchovními; pokud slíbila konverzi, tak se ale v římské víře nijak nevzdělávala – ani návštěvou bohoslužeb ani docházením na katechismus – nestarala se o konverzi poddaných a čeledi, naopak je podporovala v nekatolictví a nectila katolické svátky. Množství udání a žalování služebnictva také svědčí o tom, že budila „pohoršení“.

Jiný příklad představuje Dorota Fürstenbergová, která žádala o prodloužení lhůty přímo císaře. Komisaři mu poslali dobrozdání, které v tomto případě vyznívalo jednoznačně v neprospěch hraběnky. Panovník ale udělil prodloužení lhůty, aniž by se svých zástupců dotázal na názor. Ti se ohradili, že nevěří Dorotě její úmysl konvertovat, protože před nimi tak doposavad neprohlásila a o instruktora si nezažádala, přestože k tomu měla dostatek času. Dorota lže, když tvrdí, že většinu svých poddaných už ke katolické víře obrátila. Navíc sice má syny – katolíky, ale dcery zůstávají v kacířství. Navrhují, aby hraběnce i jejím dcerám byla udělena pouze velmi krátká lhůta, protože o upřímnosti její snahy o vyučení se velmi pochybují.⁷⁴⁹ Zde se objevují další pohoršující faktory. Pokud se jednalo o pozemkovou vrchnost, měla zajistit konverzi poddaných. Ani žena nesměla tuto odpovědnost opomenout. Zadruhé, katolická výchova dětí se vnímala jako základní podmínka pro setrvání v zemi v případě vdov ze zcela logických důvodů. Pro mě je zajímavé, že zanedbání tohoto zadání nebudilo pohoršení pouze v případě synů a dědiců, ale také v případě dcer.

Obecně lze říci, že ženy žádaly o prodloužení lhůty častěji a častěji jim bývalo vyhověno. Jedním z důvodů může být to, že se nekatolických dam a paní koncem dvacátých let nacházelo jednoduše v zemi víc. Manželé často buď emigrovali, nebo už sešli ze světa buď přirozenou cestou, nebo vinou válečného řádění. Ačkoliv nelze podceňovat množství náboženských rozdílů mezi manžely, které právě rekatolizace způsobila, když muži z různých důvodů konvertovali jako první. Ženy také většinou nenesly přímou odpovědnost za činy, které daná rodina spáchala během stavovského

⁷⁴⁷ NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, fol. 105–107.

⁷⁴⁸ NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, fol. 125.

⁷⁴⁹ Podlaha, 1908, s. 153–154.

povstání, mohly tedy doufat ve shovívavost, které se pánům a měšťanům už dávno pokutovaným, případně pod podmínkou konverze omilostněným, nedostávalo. Přeci jen se zde ale objevuje určitý despekt k ženám. Ačkoliv rekatolizace ukazuje mnoho případů, kdy se s ženami nakládalo stejně jako s muži a úřady komunikují s nimi přímo, máme také dost dokumentů, které ukazují opačnou stranu mince. Často se nařizuje, aby muž přivedl manželku k rozumu. Žena-katolička v několika málo dochovaných případech má působit na své děti, příbuzné, známé, ale výslovně se nikde neuvádí, že by si ji manžel měl brát za příklad. Známe dokonce případy, kdy se žena-katolička odebírá se svým manželem do exilu, místo aby zůstala spravovat rodinné jmění, což dekrety výslovně povolovaly. Přeci jen v raném novověku obecné pravidlo znělo, že žena následuje svého muže. Proto se také právě on jako první octl pod tlakem, nemohl doufat v prodloužení lhůty zdaleka tak snadno jako jeho žena, respektive jako žádná žena. Pravděpodobně zde tedy hrají roli tři skutečnosti – zaprvé, žena se vnímala jako menší ohrožení pro úspěch reformace náboženství v zemi; zadruhé, v případě vdov panovala určitá shovívavost vůči již tak osudem stíhaným osobám; zatřetí, brala se v potaz víra ve vliv manžela, pokud on byl katolíkem.

Na závěr se zastavím u psychologie, jež stála za podobným počínáním. Jak se z morálního hlediska lišil příslib konverze (a vyčkávání) od neupřímného náboženského obratu? Vždyť dámy, které jsem v příkladech citovala, a mnohé další, o nichž se nám v pramenech dochovaly zmínky, sice otálely s učiněním zpovědi, ale jinak se chovaly zcela podle katolického ritu – navštěvovaly bohoslužby, vyučovaly se v katechismu, světily svátky, vyjadřovaly se dobře o katolické víře a žádné nekatolické náboženství neprovozovaly. Zaprvé, nelze podcenit upřímnost takového slibu. Je docela dobře možné, že o katolické víře někteří nekatolíci neměli mnoho ponětí. Jelikož v době vrcholící konfesionalizace vykazovaly obě strany tendenci tu druhou demonizovat, mohla být například Anna Barbora z Kolovrat docela překvapena, když se reálně s římskou vírou setkala, zvláště pokud narazila na dobrého katechetu. Zadruhé, nikdy nesmíme až do konce třicetileté války podcenit jejich naději, že se poměry změní, kterou jistě živily vojenské vpády do země.⁷⁵⁰ Případná konverze by se těžko odvolávala. Ale příklad sester Černínových se udál v šedesátých letech 17. století, kdy

⁷⁵⁰ Tento bod je ale diskutabilní. Množství odpadlíků při saských ani švédských vpádech nebylo nijak závažné. Naopak problém také pro nové majitele statků představovali ti, kteří se vraceli s vojsky a domáhali se svých nemovitostí. Armáda, jež ve jménu protestantské víry šířila oheň a strach, také jistě nepřidala odhodlání čelit perzekuci pro nekatolictví.

už žádná naděje na změnu poměrů nemohla reálně existovat. Anna Kateřina navštěvovala bohoslužby, chovala se ve všem jako řádná katolička, ale přesto žádala, aby mohla nadále v zemi zůstat jako nekatolička. Pravděpodobně v tomto případě nesmíme podcenit vazbu na předky, kterou právě konverze přetrhla.⁷⁵¹ Anna Kateřina sice shledala, že římská církev je církví křesťanskou a nebránila se dodržovat všechny její rituály, ale nominálně zůstávala věrná tradici, která ji pojila s minulostí. Podobně uvažovali možná i další generace tajných evangelíků a evangeliček, které také reálně žily v sociálním světě katolické církve, ale snažily se udržovat vazbu na předky, ačkoliv to s postupujícími léty bylo složitější a složitější.⁷⁵²

6.2.2.3 Emigrace – jeden nebo všichni

Podmínky pro odchod do exilu stanovovaly dekrety poměrně jasně. Živelná emigrace v žádném případě nebyla žádoucí. Každý, kdo opouštěl zemi a přitom nechtěl o své majetky přijít, musel je buď předtím prodat nebo nechat spravovat prostřednictvím pověřeného katolíka či katoličky. Patenty nestanovovaly, že by takový pověřenec měl patřit do rodiny, ale to se stalo nejběžnější praxí. U zámožnějších rodin docházelo k situaci, kdy jedna větev konvertovala ke katolictví a zůstala v Čechách, zatímco jiní členové emigrovali a žili nadále v jiných oblastech říše. Jelikož dekrety takto jasně určovaly podmínky pro zacházení se jměním exulantů, snaha o restituci v případě návratu nebyla snadná. Buď již majetek navrátilci dle práva nepatřil, nebo propadnul státu v případě tzv. podloudného útěku. Některé příklady ukázaly, že se praxe od teorie lišila. Hodně záleželo na povaze propadlé nemovitosti a také na tom, jakým způsobem se budoucí konvertita do země vracel.

Na tomto místě se nebudu věnovat pobělohorským konfiskacím, které spojují převážně s politickou aktivitou v průběhu stavovského povstání, případně v souvislosti s chebskou vraždou Valdštejna. Ačkoliv také v tomto případě může být gender tématem, protože zacházení s ženami ze strany vídeňského dvora přeci jen jistá specifika vykazovalo.⁷⁵³ Nejvýrazněji se v tomto ohledu dostávají do popředí paní a dámy při snahách o restituci majetku, nebo při úsilí zachovat pro sebe a potomstvo alespoň něco, protože jinak by se mohly octnout zcela bez prostředků. Jednalo-li se o

⁷⁵¹ Čornejová, 2001, s. 2.

⁷⁵² Navazuji na myšlenku Martina Wernische o vztahu českých tajných evangelíků k většinové církvi (Wernisch, 2004, s. 454).

⁷⁵³ Více viz Bílek, 1882a., s. LXXXII–LXXXIII; Knoz, 2006, s. 742–749.

vdovu, projevovaly se také nesnáze, s jakými se potýkala samotná žena bez zastání ve světě práva, které ji teoreticky mělo považovat za rovnocennou, ale v praxi čelila ústrkům a hraničilo s nemožností domoci se svých nároků bez přímluvců.⁷⁵⁴ Nicméně základní strategie při snaze zachránit rodinný majetek byly tyto: Snaha dokázat, že manžel se povstání neúčastnil. Ta ale neměla tolik naděje na úspěch. Častěji vdovy usilovaly o získání své části majetku, tedy obvěnění, případně dokládaly, že konfiskované statky nepatřily manželovy, nýbrž jim.⁷⁵⁵ Náboženská příslušnost zde samozřejmě hrála klíčovou roli, což by už nemělo nikoho překvapit. Stejně jako v případě navrácení nespravedlivě zabaveného majetku pro víru, také zde platilo, že přiznání nároku, ke kterému poměrně často docházelo, vůbec nemuselo automaticky znamenat, že žadatelka svůj majetek ještě někdy uvidí.⁷⁵⁶

Když se vrátím k našemu tématu, tedy k nátlaku na změnu vyznání, také zde samozřejmě docházelo k emigraci obyvatel. Poměrně často nastávala situace, která by za jiných okolností nebyla představitelná, k rozdělení rodiny, či pouze manželského páru a tím pádem osamostatnění manželky, což prakticky úřady posvědčovaly, ačkoliv oficiálně toto nebylo považováno za zcela žádoucí. Přístup církve i světské moci k tomuto jevu můžu dobře srovnat se smíšenými manželstvími, ke kterým také teoreticky nemělo docházet, ale přípustná v konfesijním věku byla a také jich teologové a mravokárci na obou stranách uměly velice dobře využít. Řeč je o případech, kdy za hranice odejde pouze jeden člen rodiny, případně všichni, ale jeden z nich se vrátí a v domovině zůstane. Samozřejmě také docházelo k tomu, že se zpět vracela celá rodina. Podívejme se na jednotlivé situace blíže.

6.2.2.4 Z emigrace se vrací celá rodina

Prvorepubliková glorifikace exulantské tematiky občas mate poučenou veřejnost ještě dnes. Nenechme se mýlit, množství emigrantů, kteří v zahraničí zůstali, zdaleka není takové, abychom na něm mohli založit svou národní identitu. Většina těch, kteří odešli hledat novou vlast, ji nenašla, vrátila se a požadavku na sjednocení se ve víře s panovníkem, v první generaci alespoň formálně, vyhověla. Pokud se o znovuzískání ztraceného jmění pokusili v doprovodu nepřátelských vojsk, ať už saských nebo

⁷⁵⁴ Symptomatický je v tomto ohledu příběh Anny Salomeny Černínové z Hořovic, vdovy po Kryštofu Harantovi z Polžic a Bezdrůžic, více viz Koldinská, 2004, s. 415–422.

⁷⁵⁵ Knoz, 2006, s. 746.

⁷⁵⁶ Více viz Tinkovský, 2011.

švédských, v takovém případě se většinou nesetkali ani s úspěchem ani s pochopením svých bývalých sousedů a opět odcházeli.⁷⁵⁷ K tomu, aby jmění dostali zpět, museli o povolení k návratu žádat. Dočasný návrat se umožňoval zřídkakdy, protože dekrety jasně stanovily, že pro takové případy měl být ustanoven katolický poručník.⁷⁵⁸ Někdy ale úřady uznávaly nutnost řešit situaci, kdy pověřenec s majitelem nemovitosti tak úplně poctivě nejednal.⁷⁵⁹ Nicméně dočasný návrat neměl být na dobu neurčitou, ale existoval jasně vyměřený termín odjezdu. Býval také podmíněn příslibem nenarušovat náboženskou reformu negativním vyjadřováním se o katolicismu, praktikováním jiného náboženství, ponoukáním k emigraci a v některých případech také byla nařizována po dobu pobytu v zemi katecheze pod určitým příslibem alespoň potencionální konverze. Pokud žadatel tuto eventualitu zamítl předem, šance na pozitivní vyřízení suplikace se prakticky rovnala nule.⁷⁶⁰ Obecně se považovalo za nejlepší, aby daný člověk neřešil nic jiného než tu záležitost, pro jejíž vyřízení si vyžádal povolení. Podstatné je, že pokud se někdo chtěl vracet domů s manželkou, výslovně se tak uvádělo v dopisech.⁷⁶¹ Zatímco pokud s sebou brali děti, a musíme předpokládat, že je nenechávali samotné, v žádné zkoumané žádosti se toto nepíše.

Vyřizovat své záležitosti do Čech na kratší dobu se vracely také ženy samy bez manželů.⁷⁶² Bohužel ne vždy nám žádost či daná odpověď umožňuje vyrozumět jednoznačně, zda se jedná o vdovu či nikoliv. Taková informace by mohla být velmi užitečná. Nicméně máme dostatek dokladů pro zamítnutí i vyhovění takovým žádostem. Trvalý návrat musel být bezpodmínečně podmíněn příslibem budoucí konverze, výukou u přiděleného instruktora, spořádaným životem a příznivým nakloněním katolickému náboženství.

Málokdy můžeme z dochovaných dokumentů vysledovat, zda manžel ještě žije, nebo zda se žena vrací po jeho smrti. Množství dochovaných dopisů totiž nenasvědčuje tomu, že by se ve všech případech mělo jednat o vdovy. Navíc máme doklady o tom, že

⁷⁵⁷ V případě, že svou novou saskou vlast opustili v doprovodu švédské armády, nesetkal se s pozitivní odezvou ani jejich návrat do „nové vlasti“, jelikož například obyvatelé Pirny vnímali paktování s nepřáteli jako zradu. Více viz Štěříková, 2005, s. 57–58; Jiřincová, 2015, s. 9–10.

⁷⁵⁸ NA, SM, karton 1985, sign. R109/12, sv. 3, fol.

⁷⁵⁹ NA, SM, karton 1980, sign. R109-10, sv. 1, fol. 134.

⁷⁶⁰ NA, SM, karton 1985, sign. R109/12, sv. 3, fol.; Podlaha, 1908, s. 179–180.

⁷⁶¹ NA, SM, karton 1983, sign. R109/12, sv. 3, fol. 3; NA, SM, karton 1980, sign. R109–10, sv. 1, fol. 4, fol. 103, fol. 163.

⁷⁶² NA, SM, karton 1985, sign. R109/12, sv. 3, fol. 12; Podlaha, 1908, s. 235–236.

k rozdělení manželského páru za účelem zachování rodinného majetku v zemi docházelo běžně. Zajímavá je kauza Marjány, manželky Jana Benjamína Melvartského, novoměstského měšťana. Odešli do emigrace spolu i s dětmi. Marjána se posléze vrátila a usadila se znovu v rodinném domě. Poslušna vydaných nařízení konvertovala a úřady ji tudíž neobtěžovaly. Až po Benjamínově smrti se ale ukázalo, že celá věc postrádala právní podklad.⁷⁶³ Rodina totiž odešla do exilu, aniž by nemovitost jakkoliv dle dekretů zaopatřila a ta měla propadnout státu. Jelikož v době svého návratu ji ale Marjána našla neobsazenou, jednoduše se ubytovala a začlenila se dál do společnosti, kam po léta patřila. Taková situace nepatřila k výjimečným. Přímou od panovníka se dochovaly apely na městské rady a zemské hejtmany, aby zajistili obsazení usedlostí a domácností zbylých po emigrantech, protože tak zbytečně pustly.⁷⁶⁴ Nabídka převyšovala poptávku a zdaleka ne všechen majetek exulantů se podařilo úřadům prodat, takže se docela dobře mohlo stát, že navrátilce našel své obydlí bez nežádoucích nových obyvatel. Nevíme, jak to celé dopadlo, ale za zachování současné situace se přimlouval královský rychtář, jehož zpráva vnáší do celého případu nejvíce světla.⁷⁶⁵ Zajímavá je také suplikace Marjány. Ta zde píše, že manžel byl „duchu pikartského“, naznačuje, že v cizině ji opustil, ona se vrátila a katolickou víru přijala na doporučení milých známých. Syna dala vyučovat v katolické víře. Oboje dokládá příslušnými certifikáty. Dům, který pro sebe žádá, je navíc zpustlý a především poničený v důsledku saského vpádu, což byl také pravděpodobně důvod, proč o něj nikdo nejevnil zájem.⁷⁶⁶

Za nepříznivé konstelace ani pobořený dům nemuselo být lehké získat po návratu zpět, jak dokazuje případ Ludmily Zuzany Orsinové, rozené Treitlarové, která se marně dožadovala návratu domu po své matce zděděném, který nesl stopy švédského vpádu.⁷⁶⁷ Obecně panovala snaha katolíkovi, případně konvertitovi, vyhovět a pohlaví v tomto nehrálo přílišnou roli. Víme o případech, kdy se rekatolizační komise vysloveně zastávala konvertitů, a také těch, kteří se vraceli z exilu, aby je jejich bývalí sousedé přijali beze všeho mezi sebe.⁷⁶⁸ Někdy ale nebylo možné žádostem o navrácení majetku vyhovět. Záleželo na tom, zda o něj projevil někdo zájem. Pokud se například ocitly

⁷⁶³ NA, SM, karton 1980, sign. R109 -10, sv. 1, fol. 135.

⁷⁶⁴ NA, SM, karton 1983, sign. R109/12, sv. 7, fol. 494.

⁷⁶⁵ NA, SM, karton 1980, sign. R109 -10, sv. 1, fol. 135.

⁷⁶⁶ NA, SM, karton 1980, sign. R109 -10, sv. 1, fol. 150–152.

⁷⁶⁷ Jiřincová, 2015, s. 10.

⁷⁶⁸ Podlaha, 1908, s. 67–68.

pozemky v hledáčku mocných a šikovných spekulantů, ať už mužů a katolíků typu Albrechta z Valdštejna či Karla z Lichtenštejna, nebo žen a k tomu nekatolíček, jakou byla Magdalena Trčková z Lípy, potom se jejich vydání nemusel restituent dočkat ani v případě, že mu nárok uznán byl.

Emigrantky při svém návratu čelily jedné podstatné nesnázi. Nevztahovaly se na ně žádné prodloužené lhůty, i kdyby se třeba jednalo o vdovy. Konverze se požadovala ve velmi krátkém časovém období, pokud ne přímo okamžitě.⁷⁶⁹ Už to, že musela daná navrátilkyně žádat o povolení, eliminovalo pokusy vyčkávat a vyhnout se volbě mezi konverzí a perzekucí touto strategií. A jakmile o povolení zažádala, bylo jí uděleno pouze za podmínky, že udělá pro své obrácení maximum. Lhůta se přidělovala obecně kratší a na její prodloužení se rozhodně nevyplatilo spoléhat. Nalezení emigranti, kteří se takovým dokumentem neprokázali, čelili tvrdým trestům bez ohledu na pohlaví.⁷⁷⁰ A nejen oni, rovněž jejich přechováváci.⁷⁷¹ Lidé obou pohlaví se také vraceli v doprovodu vojsk a snažili se tímto způsobem domoci se zcizeného majetku. Jelikož se nejednalo o trvalou změnu poměrů, tak toto úsilí vyšlo naprázdno. Mnoho z těch, kteří by byli schopni jinak své nároky legálně obhájit o tuto možnost spolčením se s nepřátelskými armádami přišli.⁷⁷² Obyvatelé, kteří v Čechách zůstali, očividně neměli k saskému „spojenci“ tolik důvěry jako za hranicemi žijící emigranti, jelikož hromadné odpadlictví od vnuceného náboženství se nekonalo. Respektive nezaměstnávalo úřady zdaleka tolik jako množství vracejících se exulantů.⁷⁷³

Například Voršila Benigna z Michalovic, vdova po Bohuslavu z Michalovic, měla přiznaný nárok na část z majetku zabaveného manželovi za účast na povstání, ale o své právo přišla, když se bez povolení vrátila z emigrace. Poprvé ji roku 1629 komisaři vyslyšali, jak je možné, že se vrátila a připomínali povinnost katechismu a příslib konverze.⁷⁷⁴ Paní ale konverzi odmítala a byla dokonce za svou zatvrzelost uvězněna, než ji vypověděli ze země. Pozbyla tím majetková práva a vdovské výsady, ale stále v případě konverze mělo být alespoň přiznáno štedré věno pro její tři dcery.

⁷⁶⁹ Podlaha, 1908, s. 120–121.

⁷⁷⁰ Podlaha, 1908, s. 72, s. 82–83, s. 105–107, s. 210–213, s. 237–240.

⁷⁷¹ NA, SM, karton 1980, sign. R109–10, sv. 1, fol. 160.

⁷⁷² Bílek, 1882a, s. CXLIII–CXVI.

⁷⁷³ Bílek, 1882b, s. 92–93.

⁷⁷⁴ Podlaha, 1908, s. 210.

Jelikož se ale dvakrát v doprovodu nepřátelského vojska vrátila a ujala se svých statků, byla nakonec ze země vypovězena nadobro.⁷⁷⁵ Úspěšné případy se ale dochovaly taktéž. Ženy se vracely buď po smrti manžela, nebo ze snahy zachránit rodový majetek. Předpokladem byla konverze, po které teoreticky mohly získat svůj majetek zpět.⁷⁷⁶ Ale také v případě, že by jim byl přiznán nárok, nemusely se domoci svého, pokud již nemovitost měla nového majitele.⁷⁷⁷ Příklady vracejících se manželek jsou zajímavější než častější model, kdy ženy v zemi čekaly a muži emigrovali jako první. Tam se jistě projevuje již naznačený rekatolizační model, tedy že tlak je vyvíjen nejprve na otce jako hlavu rodiny a také dobová mentalita, která předpokládá mírnější nároky na ženy. Ale situace, kdy celá rodina odejde do exilu a žena se sama nebo s dětmi vrací, jsou zcela pochopitelné v případě vdov. V zahraničí často neměla vůbec žádný majetek, zde se jí nabízel alespoň teoretická šance na živobytí. Nezapomínejme, že v době, kdy odcházeli první (ještě nelegální) exulanti, pravidla jasně stanovená nebyla.

6.2.2.5 Muži jako emigranti

Mnohem častější model, který rozdělil manželský pár, představoval ten, kdy muž odešel do zahraničí a ženu s dětmi zde zanechal. Pro úřady klíčové pro schválení či odmítnutí této strategie byla konverze té, která zde zůstala. Zde hrála roli doba. V počátcích rekatolizace jednoznačně převažovala ta pro komisaře zcela nepřijatelná varianta. Tedy muži odešli a ženy jako nekatoličky zde zůstaly spravovat rodinný majetek či provozovat živnost. K roku 1627 se tato situace k nelibosti rekatolizačních komisařů odehrála v Jílovém.⁷⁷⁸ Dále se manželky emigrantů na Novém městě Pražském domnívaly, že takto bude učiněno zákonu zadost. V tomto případě se nám také dochovalo dobře vypovídající vyjádření komisařů, které vystihuje situaci, jaká ve dvacátých letech panovala. Píší, že: „Úmysl to nikdy nebyl, aby se manželé nekatoličtí od sebe oddělili. Nýbrž se každá nekatolická manželka se svým nekatolickým manželem odsud slušně odebrati má“. Dále připomínají, že jiná osoba než katolická nesmí spravovat statky. Dávají provinilým 12 dnů k rozhodnutí, aby buď konvertovaly, či aby se „za svými manžely, či kam se jim chce, ale pryč z království českého“

⁷⁷⁵ Bílek, 1882a, s. 369–370.

⁷⁷⁶ Bílek, 1882a, s. 306.

⁷⁷⁷ Bílek, 1882a, s. 341.

⁷⁷⁸ Podlaha, 1908, s. 58–59.

vypravily.⁷⁷⁹ Nemůžu se ubránit podezření, že úmysl to možná nebyl, ale v praxi nejen že k rozdělení manželského páru s posvěcením úřadů docházelo, ale také se s touto variantou muselo při psaní rekatolizačních nařízení počítat. Formulace dekretu k takovému aktu vlastně otevřeně vybízí. Manželky se mají vypravit buď za svými manželi, nebo kamkoliv jinam, jenom zde zůstat nesmí. Nebo mohou konvertovat a natrvalo tak rozdělit manželské pouto. Pouze symbolicky či fakticky, o rozvodu manželství se v žádném případě nemluví. Podobné apely se adresovaly také jednotlivým dámám přímo.⁷⁸⁰ Tak se dělo roku 1628, kdy také některé manželky stále ještě zůstávaly a bez konverze spravovaly rodinné statky. Těm byla v červenci přidělena lhůta pouhých čtrnácti dnů.⁷⁸¹ Ale v Turnově se podobná situace odehrála ještě k roku 1651, kdy někteří muži bez povolení odešli, jejich ženy měly být uvězněny a v žaláři drženy až do svého obrácení.⁷⁸² Tak radikální situaci ospravedlňuje jednak pozdní rok, kdy už nekatolíků ubývalo a tresty se stupňovaly, dále problematika severní oblast. V neposlední řadě šlo v tomto případě o obyvatele poddanského města, kteří právo na emigraci neměli, vězení se zcela logicky nabízí.

Pokud manželka konvertovala, nečinily jí úřady nadále žádné potíže. Bohužel nevíme, jak dopadla žádost Kateřiny Šochmanové, která tímto způsobem učinila dekretům zadost, ale v době své nemoci prosila císaře, zda by se manžel nemohl vrátit alespoň na nějaký čas ji zaopatřit.⁷⁸³ Z tohoto případu vysvítá zásadní skutečnost, že manželé v takovém případě zůstávali v kontaktu – často navíc vzdálenost nebyly tak velké, aby spojení nějak omezovaly. Ženy zde ale majetek nezískávaly do své držby, nemluvíme o tom, že by koupily nebo získaly majetek konfiskovaný nekatolickým manželům. Pouze zde plnily roli zákonem daného katolického zplnomocněnce, kterého mohl hrát kdokoliv – jediné měřítko zde představovala konverze ke katolicismu. Manželka se v tomto případě stávala logickou volbou, jelikož také pro ženu a děti strasti exilu nemusely být vhodné.

Ukázala jsem, že úřadům navzdory vznosným formulacím v podstatě oddělení ženy od muže, pokud bylo zákonu o náboženství učiněno zadost, nevadilo. Nevím sice,

⁷⁷⁹ AHMP, SR, 1625–1635 kniha dekretů, sign. 744, fol. 23–24.

⁷⁸⁰ Podlaha, 1915, s. 7.

⁷⁸¹ Bílek, 1882b, s. 84.

⁷⁸² Šimák, 1910, s. 83.

⁷⁸³ NA, SM, karton 1980, sign. R109–10, sv. 2, fol. 170.

jak se na celou situaci dívaly církevní autority z morálního hlediska, ale rekatolizaci neprováděla pouze světská moc a nezaznamenala jsem žádné protesty ze strany církevního ramene.⁷⁸⁴ Ani jedné složce moci ovšem nekonvenovala varianta opačná, tedy že ženy emigrovaly a manželé zde zůstaly, jak ukazuje dobře zdokumentovaný případ z Turnova.

Odehrálo se to roku 1659. Koncem dubna se začala diskutovat otázka, jak naložit s turnovskými měšťany, jejichž manželky „zběhly pro víru“ do Saska, konkrétně do Žitavy. Šlo totiž o vysoce postavené osoby, jeden z nich zastával funkci konšela. Již jsem se zmiňovala o městě Turnov, které očividně požívalo většího stupně tolerance, i v rámci problematického severního regionu. Aby koncem šedesátých let ještě mohl funkci zastávat buď nekatolík, nebo někdo, jehož manželka ještě nekonvertovala, to se nestávalo ani v jiných obcích v pohraničí. Výslovně se to v daném prameni píše, že ti, kdo mají ženy nekatoličky, nemohou zastávat funkci konšelů, protože „když si domu svého dobře řídit neumí, k správám obecním způsobilí býti nemohou“. Je třeba připomenout, že Turnov patřil k městům poddanským a jeho obyvatelé tak neměli *ius emigrandi*, nemohli tak být ze země ani vypovězeni. Následoval trest. Konšelé byli z nařízení zemského hejtmana sesazeni, dostali za úkol manželky co nejdříve přivést zpět a přimět ke konverzi, jinak měli být vyhnáni za nimi. Tuto hrozbu později místodržící kritizovali, nemohla být totiž naplněna, jelikož ani daní konšelé neměli právo emigrovat. Všichni čtyři muži se ovšem bránili. Nejprve psal jeden z nich hejtmanům, že manželku v její činnosti nijak nepodporoval, napomínal ji, děti spolu stejně žádné nemají, ani neví, kde je, natož aby ji posílal finance na obživu. Sám je vzorný katolík, při saském v pádu hodně vytrpěl, manželka je pryč už rok a půl, on o ní nic neví. Kdyby se mohl rozvést, jistě by to udělal, doufá, že je alespoň brzy rozdělí smrt. Dne 25. května napsali hromadnou suplikaci hraběnce Marii Eleonoře z Valdštejna, že jsou nespravedlivě stíháni. Vždyť už přeci trpí jen tím, že jejich ženy od nich odešly a nejsou poslušny manželského slibu. Dva z nich neví, kde jejich ženy jsou, a zbylí dva mají manželky v Žitavě, což je svobodné město, a není tedy způsob, jak je přinutit k návratu. Hraběnka se svých poddaných zastala. Prohlásila, že je nemají dále trestat, protože jako věrní katolíci nemohou za své ženy, a slíbila, že se nadále bude zasazovat o opětovné spojení manželů. Místodržící následně navrhuje hejtmanům, že by

⁷⁸⁴ Další výzkum by se mohl zaměřit na homiletika ze sledovaných oblastí a na tuto otázku tak dát náznak odpovědi.

se přeci jen sesazení konšelů mohli do svých úřadů vrátit. Tak to pravděpodobně také dopadlo, a to přesto, že hejtmané situaci ještě jednou komentovali. Napsali hraběnce, že pokud provinilým mužům věří, ať je po jejím, do úřadů je klidně zpět dosadí, ale oni mají jiné informace. Všichni čtyři prý vědí, kde jejich manželky sídlí, navštěvují je tam, živí je, dokonce děti se jim v cizině narodily. Tím celá záležitost končí, nebo alespoň její stopa v pramenech turnovské fary.

Jedná se o poměrně ojedinělou situaci. Máme sice doklady o tom, že bylo vyhrožováno katolickým manželkám vypovězením ze země, pokud neuposlechnou nařízení o konverzi. Ať už ale mluvím na tomto místě o Anně Kateřině Černínové z Chudenic,⁷⁸⁵ jejímuž případu se budu podrobně věnovat níže, nebo o plánech pro nekatolické manželky osob vyššího stavu z per rekatolizační komise,⁷⁸⁶ vždy se tyto kauzy vyznačují dvěma specifiky. Zaprvé, se tyto případy týkají výhradně šlechticů. Turnovská kauza je záležitost poddaných, tedy sama o sobě zvláštní, protože poddaní nemohli emigrovat. V jejich případě se nemluvilo o vystěhování se, ale o zběhnutí, či útěku. Ale ani ženám svobodných měšťanů se nehrozí exilem. Naopak zatímco zatvrzelí manželé jsou uvrženi do vězení a v případě odmítání konverze vypovězeni, ženy, pokud se nejedná o vracející se emigrantky, jsou drženy ve vězení klidně delší dobu. Jejich případná zatvrzelost se většinou řešila s manželem, pokud byl katolík, o vyhnání nenajdeme v pramenech ani slovo. Vypovídali se pouze nekatolické vdovy. Zadruhé, v případě dochovaných výhrůžek exilem nemáme podklady pro tvrzení, že byly naplněny. Minimálně v uvedených případech zůstalo u hrozeb. Je tedy zřejmé, že rozdělení manželského svazku a případný odchod manželů do exilu bylo úřady tolerováno, pokud žena také konvertovala. Opačná varianta nikoliv. Pro to mám dvě vysvětlení. Žena nemohla být perzekuována za jednání svého manžela. Níže uvedu, že ženy vyššího stavu bývaly napomínány a volány k zodpovědnosti za mužské členy své rodiny či domácnosti, které by se dekretům protivily. Nikdy za manžela. Zadruhé orgány zde flexibilně reagovaly na situaci, která vznikala spontánně, tedy že muži odcházeli a ženy tu za cenu konverze zůstávaly. Pro zdárné završení procesu obnovy katolického náboženství nepředstavovaly katoličky, které navíc v katolické víře vychovávaly své děti, a spravovaly pro ně manželův majetek, žádné ohrožení. Lepší bylo nechat situaci tak, jak je, a neohrožovat dále prosperitu země rizikem dalších

⁷⁸⁵ Např. NA, SM, karton 1979, sign. R109/12, fol. 121.

⁷⁸⁶ Podlaha, 1908, s. 177–178; s. 210–213.

emigrací. Opačná situace nastávala méně často a lze říci, že do určité míry nabourávala společenské pořádky. Uvedení konšelů se museli stavět (považujeme-li za pravdivé informace z pera zemských hejtmanů) do role neschopných manželů, kteří nejen nedokázali své ženy přivést k rozumu, ale dokonce jim ani nezabránili v útěku. Ve skutečnosti je ale možné, že o celé akci dobře věděli, své ženy podporovali v jejich snaze vytrvat ve víře a čelit za to strastím exilu, jak obvinění naznačují. Rozhodně zde projevují až nadčasovou míru pochopení a důvěry v schopnost svých chotí postarat se samy o sebe. O celém případě ale vím příliš málo na to, abych něco takového mohla tvrdit s jistotou. Rozhodně ale přináší do celé problematiky trochu více barevných odstínů.

Na tomto místě ale zdůrazňuji fakt, že v rámci rekatolizace skutečně dochází k rozdělení manželského páru. Je nutné si uvědomit, že ani v realitě soužití různých konfesí v předbělohorských Čechách se smíšená manželství nepovažovala za vyloženě žádoucí a navzdory mnoha případům (většinou z nejvyšších společenských vrstev) jich ani tolik nenapočítáme. Samozřejmě také v tomto případě se kazatelé všech denominací dokázali realitě přizpůsobit a náležitě ji využít k získávání duší. Nesmíme náboženskou snášenlivost doby předbělohorské přehnaně idealizovat a stále bychom si měli uvědomovat, že šlo o toleranci z nutnosti, každá církev by se ráda octla v situaci, kdy obyvatelé země sjednotí. Přesto zde legálně spolu příslušníci různých vyznání žít mohli a mohli spolu také uzavírat sňatky. Ale ani tehdy to nebyla běžná a doporučovaná praxe. Ve dvacátých letech, kdy došlo, zatím alespoň na papíře, k unifikaci náboženství v zemi, se rozdílnost ve víře mezi manžely stává novou realitou. Opět se nejedná o doporučovaný jev. V ideálním případě měla konvertovat celá rodina, ale zaprvé se mnohem častěji uplatňoval model, kdy jako první se obrátil manžel, zadruhé se páry rozdělovaly v důsledku emigrace jen jednoho z nich. V obou případech úřady apelovaly na ženy, aby své muže následovaly buď ve víře, nebo do exilu. Ale výše citovaný dekret také vystihuje skutečnost, že náboženská jednota v rámci rodiny nepředstavovala tu nejzásadnější motivaci pro toto naléhání. Tou byla spíše náboženská jednota v rámci státu. Když se tedy manželkám doporučovalo, aby se odebraly buď za svými manžely, nebo kamkoliv chtějí, jen aby nezůstávaly v Čechách, vystihuje to přístup církve velmi dobře. Když potom nalézáme ve statistických pramenech z pozdějších let záznamy o smíšených manželstvích, nemůžeme s jistotou určit, zda se jedná o přirozené spojení

dvou lidí různého vyznání, nebo zda vzniklo vlivem nátlaku na konverzi, kterému jeden z nich (častěji muž) podlehl dříve.

Téma emigrace tento přístup vystihuje nejlépe. Úřady zcela jednoznačně akceptovaly situaci, kdy žena manžela nenásledovala do exilu nebo se bez něj vrátila. Podstatné bylo, že nesdílela jeho kacířství a mohla tak ve shodě s rekatolizačními patenty spravovat rodinný majetek. Nemáme (zatím) doklady o tom, jak moralisté tuto situaci hodnotili. V praxi tu dochází k rozvolňování manželského svazku. Množí se případy žen, které samy za sebe rozhodují. Nejedná se o trend, který by měl déletrvající účinek a ženu osvobozoval, spíš tu vidíme jako v mnoha případech efekt „doby vymknuté z kloubů“. Tedy nestabilní společenská situace přináší některým skupinám obyvatel nové možnosti. Ovšem v tomto případě není rozhodně nad čím jásat. Život pro ženu bez mužského zastání byl v raném novověku velmi složitý. Naše historiografie si zvykla glorifikovat nekatoličky, které si za svou vírou vytrvale stály a odcházely s rodinou či samy do exilu. Dnes už bychom měly najít dostatek odvahy vyslovit uznání těm, které se bez mužské ochrany snažily (i za cenu konverze) z rodinného majetku zachránit, co se dalo. Dochoval se třeba příklad Kateřiny, vdovy po měšťanovi z Malé Strany, který emigroval se svou matkou a v exilu zemřel. Pozůstalosti se domáhal jistý Tomáš Strejček jakožto nejbližší pokrevní příbuzný. Jelikož majetek státu nepropadl, ale podle dohod se saským kurfiřtem měl být zachován, zastává se městská rada vdovy a nařizuje Tomáši Strejčkovi, aby se o majetek s vdovou a sirotami podělil a postaral se sám o to, aby svůj podíl dostala.⁷⁸⁷

Ale také ženy se uměly v rámci rekatolizačního či konfiskačních procesů patřičně obohatit. Nemám zde na mysli Magdalenu Trčkovou z Lípy, která měla největší podíl na rozšíření rodinného majetku v průběhu konfiskačního procesu.⁷⁸⁸ Jistý Laurenz Záhořský zanechal svůj statek ve správě své katolické švagrové. Nedobře však tato dáma hospodařila, očividně svého švagra okrádala. A ten musel přijet do Čech záležitost řešit. Bohužel si zapomněl vyžádat potřebné svolení, takže se octl v žaláři za nedovolený návrat z emigrace.⁷⁸⁹ Bohužel pro něj, bohudík pro mě, protože díky

⁷⁸⁷ NA, SM, karta 1983, sign. R109/12, fol. 482–483.

⁷⁸⁸ Marie Magdalena Trčková z Lípy (1569–1633) byla šlechtice, která navzdory svému nekatolickému vyznání dokázala rozšířit rodinný majetek v průběhu pobělohorských konfiskací a také si svou víru udržet. Politický pád ovšem pro její rodinu přišel ve spojení s chebskou vraždou Albrechta z Valdštejna 1634. Více viz např.: Marie Magdalena Trčková z Lípy (Stloukal, 1996, s. 212–216).

⁷⁸⁹ NA, SM, karta 1980, sign. R109-10, fol. 134.

stížnostem, které zaslal příslušným orgánům, jsem se o celém případě dozvěděla. Netuším, jak to dopadlo, ale vím, že komise měla určitou snahu zachovávat právní legitimitu. Ale ve větší míře se zastávala katolíků a v největším množství případů pak žen-katoliček. Jestliže si daný emigrant špatně vybral svou pověřenou osobu, komise neměla důvod kauzu řešit. Vzhledem k obecným rysům lidské povahy to navíc jistě nebyl jediný případ, kdy se rodinní příslušníci obohacovali na úkor důvěřivých (nebo spíš zoufalých) exulantů.

Exulantská tematika nejlépe ilustruje přístup úřadů k ženám před a po jejich konverzi. Nabízí se vysvětlení, že za zcela samostatné považovaly státní orgány v souladu se zemským právem pouze vdovy, nikoliv vdané ženy. Toto zjištění dále dokládá onen ambivalentní přístup, který je pro vnímání žen v rámci rekatolizačního procesu typický. Na jedné straně se ženy nepomíjí a jejich konverze je pro úspěšné završení restaurace katolicismu stejně podstatné jako obrácení mužů. Často se jedná přímo s nimi osobně. Na druhé straně se klade hlavní odpovědnost za konverzi manželek na muže. První opatření doléhají právě na manžely, ale později se nevyhnou perzekuci ani ženy samotné. Teoreticky patenty platí pro všechny stejně bez rozdílu pohlaví, v praxi se ženám někdy ulevuje, jindy nikoliv. Jedná se o další příklad pro raný novověk typického pojetí ženské otázky (především ve spojení s náboženstvím), který se vyznačuje právě touto dvojakostí – přístupy teoretické a praktické se od sebe dalece odlišují.

6.3 Vdovy a rekatolizace

S vdovami se na jedné straně zacházelo stejně jako s muži,⁷⁹⁰ na druhé straně pro ně platilo patenty definované zvláštní zacházení. Tedy že jim byl uložen oficiálně jiný termín, aby učinily zadost dekretům o náboženství, který byl dále prodlužován, často i individuálně. Na druhé straně se zde respektuje postavení vdovy v českém zemském právu, které jí přiznává plnou samostatnost, úřady jednají přímo s ní. Můžeme sice říct, že by jinak orgány neměly s kým jiným jednat, ale to tak docela neplatí. Žena mohla mít již dospělého syna, nebo bratra či jiného mužského člena rodiny, který by za ní odpovídal, jak bylo praxí třeba v právu římském. Obnovené zřízení zemské jako nová ústava také právě v případě postavení ženy v Čechách užívané zvyklosti kodifikovalo.⁷⁹¹ Plně tak respektovalo dosavadní legislativní vývoj. Vdovy také samy za

⁷⁹⁰ Podlaha, 1908, s. 96.

⁷⁹¹ Kozáková, 1926, s. 5–35.

sebe a za děti ve své péči (kromě sirotků jim svěřených, ty vyvážet ze země nesměly) čelily rozhodnutí, zda konvertovat nebo emigrovat. Prováděly všechny majetkové a další transakce před odchodem do exilu, případně jim byl majitel konfiskován, pokud zákonu zadost učiněno nebylo. Mezi emigrantkami najdeme velké množství vdov, stejně tak se dochovalo hodně žádostí o prodloužení lhůty právě od žen, které již manžel opustil.⁷⁹² V tomto případě ale badatel bojuje s nesnázemi. Zdaleka ne vždy se přímo v listu zmiňuje ženin vdovský stav. V případě měštek můžeme už ze skutečnosti, že žadatelka píše sama za sebe, usuzovat, že manžel již nežil. Ovšem v případě šlechtičen patřila samostatnost v jednání s úřady k běžnému úzu. Navíc u takových žádostí či jednoduchých oznámení, která daný případ podrobněji nerozebírají, ani neurčíme, zda případný nepřítomný manžel zemřel nebo jako nekatolík dlí v exilu a žena je tedy jako katolička ve shodě s dekrety pro místní úřady jediným partnerem.

Paní se někdy po smrti manžela z emigrace vrátily, v takovém případě ale už neměly nárok na ochranu patentů vydaných ve prospěch váhajících, to se výslovně uvádělo.⁷⁹³ Odpadlictví po smrti manžela hrozilo také. To naznačuje výše zmíněný případ Salomeny, manželky barviče pláten z Hradce Králové. V listu na její obhajobu manžel výslovně uvádí, že přeci po smrti svého prvního manžela neodpadla od víry, jak se její okolí obávalo.⁷⁹⁴ Tento případ ale můžeme považovat za poměrně výjimečný už z praktických důvodů, právě po skonu svého chotě nastávala ta nejtěžší situace, kdy proti sobě nechtěla mít ještě úřady tlačící na konverzi. Navíc v některých případech se teprve teď jako samostatně jednající osoba a poručnice dětí octla v hledáčku orgánů, které do té doby mohly apelovat na manžela nebo ji přehlížet, ale nemohly jí hrozit vystěhováním nebo konfiskací majetku. Toto dilema přišlo až s vdovským stavem.

Na jedné straně se vůči vdovám v rámci obnovy katolicismu postupovalo shovívavěji, jelikož se jim výslovně prodlužovala lhůta ke konverzi či emigraci, na straně druhé ale jejich původní práva rekatolizační nařízení oklestila. České zemské právo znalo institut poručnictví ženy, vdova tak mohla být poručnicí svým dětem nebo svěřeným sirotkům. Pro nekatoličky ale tato možnost neexistovala.⁷⁹⁵ Vycházelo se zde

⁷⁹² V příslušných pasážích už byly podobné případy citovány.

⁷⁹³ NA, SM, karton 1980, sign. R109-10, sv. 2, fol. 192–196; Podlaha, 1908, s. 112, s. 116.

⁷⁹⁴ NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, fol. 125.

⁷⁹⁵ Rezek, 1890, s. 153.

ze základní podmínky, kdy poručníkem mohl být jen katolík bez ohledu na pohlaví.⁷⁹⁶ Pro vdovu ale tato alternativa představovala ohromnou komplikaci, protože jestliže byl jejím dětem přidělen jiný poručník, majetek, který jí samotné z dědictví zůstal k dispozici, mohl být pro obživu příliš malý – nehledě na reálné nebezpečí, že nový poručník, ač třeba z rodiny, nebude o blaho její a jejích dětí dostatečně dbát. Pokud se za dotyčnou přimluvil někdo vlivný, mohla si vyjednat výjimku, jak ukazuje případ Anny Marie z Valdštejna, které se v dochovaném listě připomíná, že se sám císař přimluvil za to, aby mohla být nadále poručnicí svým nekatolickým dětem, ale zanedbává nejen konverzi svou a jejich, ale také péči o obrácení poddaných.⁷⁹⁷ Případ by to nebyl výjimečný, Ferdinand se přimlouval za ovdovělé ženy často, nemusel je ani osobně znát.

Rekatolizace také omezila možnost dědit pouze pro katoličky, čímž se živobytí dané ženy dostávalo na pověstnou hranu. Například vdova po Janu Albrechtu Křineckém konvertovala právě proto, aby mohla dědit.⁷⁹⁸ Další ránu představoval zákaz sňatků. V Mladé Boleslavi se roku 1623 vyhlásilo, že se žádná vdova nebo sirotek nesmí provdat bez vědomí hejtmána, který měl pohlídat, aby se povolení dostalo pouze katolíkům a katoličkám.⁷⁹⁹ Stejně jako v případě omezení poručnictví pouze pro příslušnice římské víry se mohly úřady omezit na již existující zákaz sňatků pro nekatolíky. Ten ovšem přišel později.⁸⁰⁰

Dá se říci, že jestliže ztráta náboženského servisu komplikovala nekatolíkům život natolik, aby přispěla k jejich obrácení spíše než přímá perzekuce ze strany úřadů, tak tato omezení v případě vdov činila život těžko snesitelný. Pokud ženě prošlo přes nátlak úřadů spravování majetku manžela, který emigroval, nebo snad existence po jeho boku, zatímco on vykonával živnost, v okamžiku jeho smrti čelila těžko řešitelným existenciálním starostem. Pokud měla děti, nemohla jím být dle práva poručnicí, nemohla spravovat jejich majetek, ze kterého by mohla rodina dále žít, neměla sama žádný majetek kromě své vlastní části, která k uživení na zbytek života sotva dostačovala. Zdědit nic nemohla a ze začarovaného kruhu vyklouznout novým sňatkem

⁷⁹⁶ Podlaha, 1908, s. 93–96.

⁷⁹⁷ NA, SM, karton 1983, sign. R109/12, fol. 390–392.

⁷⁹⁸ Bílek, 1882b, s. 190.

⁷⁹⁹ Kamper, 1935, s. 153.

⁸⁰⁰ Mendelová, 2009a, s. 21.

také nepřipadalo v úvahu. Vidíme zde další příklad toho, jak restaurace katolicismu fungovala v praxi, nikoliv v dekretech či patentech. Tvrdé vymáhání poslušnosti nařízení o konverzi v daném termínu ani nebylo potřeba, lhůta se dala klidně prodlužovat, protože vdovy mimo katolickou církev dlouhodobě zůstat ani nemohly. Nebylo třeba vyvíjet úsilí a nutit obyvatele, aby konvertovali. Účinnější zbraní se stalo odepřít jim službu tehdy, když ji potřebovali. V případě vdov vidíme, že v teorii vypadá přístup úřadů vůči nim jako docela benevolentní – čteme zde o několikerém prodlužování lhůt, mírnějším přístupu a osobní intervence panovníka. V praxi ale celý proces vypadá docela jinak.

7 Případová studie: sestry Černínové z Chudenic

7.1 Uvedení do děje

Případ sester Černínových se odehrával až v šedesátých letech 17. století. Chronologicky tak do záběru předkládané práce nespadá. Rekatolizace postoupila po roce 1650 do další fáze, vykazuje poněkud odlišné rysy. Pokud bychom se pohybovali v severním regionu či v jiných příhraničních oblastech, nelišila by se situace tak dramaticky. Ale zde se nacházíme v Plzeňském kraji, kde zdaleka nedošlo k tak výraznému zpoždění v reformačním procesu jako ve výše sledovaném Boleslavsku. Statistické prameny z pozdější doby jsem v práci využila bez výčitek právě proto, že především ve frýdlantském vikariátu teprve druhá fáze rekatolizace přinesla ovoce. V této kapitole se ale pohybujeme v oblasti, kterou nemůžeme považovat za nijak problémovou. Přesto se domnívám, že případ sester Černínových objasnění studovaného problému velmi napomůže. Plasticky ilustruje, jak to v praxi fungovalo, pokud zůstávala žena nekatoličkou a odmítala se vystěhovat. Zatímco případy jiných žen máme zdokumentovány pomocí jednoho maximálně dvou dopisů či nařízení, příběh sester Černínových si můžeme dobře představit na základě téměř třiceti dokumentů. Náležitosti celého případu navíc v zásadě nerozporují skutečnosti, které odhalil výzkum zaměřující se na první fázi rekatolizace. Zdálo se mi tudíž velmi vhodné sem historii sester Černínových zařadit, jelikož jejich nám dovoluje hlouběji prozkoumat problematiku nakládání nejen s ženami, ale obecně s nekatolíky ve zkoumaném procesu obecně. Na místě je také domněnka, že různé rekatolizační vlny, alespoň v 17. století, se od sebe nelišily zdaleka tak dramaticky, jak se někdy v literatuře tvrdí. Velmi stručně na následujících řádcích popisuji, jak restaurace katolicismu v šedesátých letech vypadala (jedná se o téma, které je zdaleka méně zpracované než kupříkladu dvacátá léta) v teorii. Ale domnívám se, že pokud dokumentujeme praxi v jednotlivých případech, potom se práce orgánů v šedesátých a dvacátých letech od sebe příliš nelišila.

Rekatolizace po roce 1648 se spojuje především s osobou Jana Caramuela z Lobkovic,⁸⁰¹ který se za věc navrácení všech obyvatel Čech v lůno katolické církve stavěl nejhorlivěji. První pokusy o nový, tvrdší kurz ale měly v únoru 1650 za následek

⁸⁰¹ Jan Caramuel z Lobkovic (1606–1682) byl teolog, velký intelektuál 17. století, který se řadil k zakladatelům tzv. druhé scholastiky. Především působil od roku 1650 v Praze ve funkci generálního vikáře. Více viz: Catalano, 2008; Dvořák, Schmutz, 2008.

hromadný úprk poddaných z gallasovského panství do Saska a Lužice.⁸⁰² Hraběnka Dorota Gallasová si stěžovala císaři, který následně provedená opatření zmírnil.⁸⁰³ Nejvýstražněji působil jistě případ útěku horníků z Jáchymova, kteří do té doby (i později) platili za ceněné odborníky, kteří nemohou být postrádáni, a jejich luteránská víra tak měla být potichu tolerována. Následné přípustky se zdají ve světle popsanych opatření z dvacátých let až příliš umírněné. Úředníkům na panstvích se sice přísně nařizovala konverze, ale obchodníkům pobývajícím v zemi, řemeslníkům i jejich tovaryšům se mělo nekatolické vyznání povolit, za předpokladu, že nebudou přijímáni do cechů nebo za mistry.⁸⁰⁴ Jednalo se jasnou reakci na strach vrchnosti ze ztráty osob nepostradatelných pro prosperitu panství. Caramuel se ale nenechal odradit a předložil císaři nový plán na rekatolizaci Čech, který byl v některých bodech až drakonický. Pro zvolené téma považuji lze za nejzajímavější považovat jeho návrh, aby nekatolické manželky katolických pánů odjely do Prahy a byly vsazeny do domácího věznění za účelem intenzivní katecheze. Pokud by odmítly konvertovat, měly být zbaveny všech nároků vyplývajících z věna a obvěnění, stavovských výsad a vypovězeny ze země. Manželé, kteří by odmítli své chotě do hlavního města odeslat, měli být označeni za přechovávající nekatolíků a jako takoví být trestáni nejprve pokutou 3000 zlatých a následně vězením. Návrh obsahoval mimo jiné i hrdelní trest za zavření katolického kostela; konkrétní opatření, jakými měla vrchnost rekatolizovat poddané včetně vězení, peněžitých trestů a užití vojska. V případě, že by pán či paní v obracení poddaných selhali, museli by za každého nekatolíka platit pokuty, přičemž za muže byla vypsána částka vyšší než za ženu. Pokud by se ukázala vrchnost jako příliš liknavá, mohla na základě tohoto přestupku přijít o své statky.⁸⁰⁵ Císař Caramuelovy návrhy před jejich uveřejněním opět zmírnil. Zmírnil pokuty, hrdelní a jiné tresty pro nepřiliš horlivou vrchnost a hlavně zcela vynechal část o nekatolických manželkách, které neměly být oddělovány od svých manželů. Pokud by se ti ukázali být jako příliš liknaví, měly jim být odebrány děti a dány na výchovu katolíkům.⁸⁰⁶ Jak uvidíme níže, v praxi ani se ani

⁸⁰² Některé oblasti z gallasovského panství se v Soupisu poddaných podle víry z roku 1651 pyšní až podezřele vysokým procentem katolíků. Ve světle této skutečnosti ale můžeme pochybnosti o pravdomluvnosti místní vrchnosti stáhnout. Jestli většina nekatolických poddaných utekla, logicky zde podíl katolíků bude při sčítání provedeném jen o několik měsíců později stále docela příznivý.

⁸⁰³ Bílek 1882b, s. 230.

⁸⁰⁴ Bílek 1882b, s. 231.

⁸⁰⁵ Bílek 1882b, s. 236–237.

⁸⁰⁶ Bílek 1882b, s. 238.

toto opatření nedodržovalo. Co se týká nekatoliček vyššího stavu, domnívám se, že Caramuelův rekatolizační plán příliš do zavedené praxe nezasáhl, jelikož celá záležitost sester Černínových proběhla v poměrně přesné shodě s praxí představenou výše, tedy s praxí, která se prováděla běžně v 1. polovině 17. století. Navíc přísné tresty a časté užívání vojska, které z nově přijaté strategie vyplývalo, ústilo ve vysoké počty emigrantů, což vrchnost nesla velmi nelibě a panovníkovi se na stole množily stížnosti na nové pořádky. Stále navíc chyběli kněží, kteří by zastali péči o případné konvertity. Tak se stávalo, že utíkali i ti poddaní, kteří už dříve rekatolizačním nařízením učinili zadost, protože jim chybět duchovní správce.⁸⁰⁷ Situace se změnila po nástupu Leopolda I.⁸⁰⁸ na český trůn roku 1655. V další vlně se znovu postupovalo mírněji, kladl se větší důraz na vyučování a misie a méně se užívalo represí. Zároveň se střídavým úspěchem probíhala diplomatická aktivita, která měla za účel vyjednat se saským kurfiřtem návrat zběhlých poddaných.⁸⁰⁹

Anna Kateřina Černínová a její mladší sestra Alžběta Salomena Černínová patřily k chudenické větvi černínského rodu, nicméně se svým slavnějším vrstevníkem Humprechtem Janem Černínem z Chudenic byly příbuzné pouze vzdáleně. Větev, ze které obě dámy pocházely, zanechala v české historiografii minimální stopu, zatímco literatura k již zmíněnému Humprechtovi nebo druhému známějšímu politikovi Heřmanu Jakubu Černínovi a jejich rodinám je poměrně rozsáhlá. Zmínky o obou ženách se vyskytují jen v původních pramenech, historikům příliš známé nejsou. Výjimku představuje práce Tomáše Václava Bílka, který ovšem pracoval s téměř obdobnými prameny jako já, přičemž se mu podařilo dohledat výsledek celé kauzy, který v současnosti ve fondech, jež jsem měla k dispozici, není k nalezení.⁸¹⁰ Druhou podstatnou výjimku tvoří August Sedláček, který se podrobně věnoval Anně Kateřině a její rodině coby držitelce hradu Švihov.⁸¹¹ Až komparace pramenů, těchto dvou prací a další literatury věnované Černínům v 17. a 18. století umožnila alespoň zhruba obě dámy blíže identifikovat a zařadit.⁸¹²

⁸⁰⁷ Bílek 1882b, s. 242–260.

⁸⁰⁸ Leopold I. (1655–1705). Více viz např. Mikulec, 1997.

⁸⁰⁹ Bílek 1882b, s. 261–272.

⁸¹⁰ Bílek 1882b, s. 267.

⁸¹¹ Sedláček, 1893, s. 20–22.

⁸¹² Výběr z literatury: Juřík, 2010; Koblasa, 2000; Čechura, 2003; Prchal, 2015; Vokáčová, 2014; Hojda, 2014; Kalista, 1932; Kalista, 2009; Bílek, 1882a.

Otcem Anny Kateřiny a Alžběty Salomeny byl Jan Karel Černín z Chudenic, který jako nekatolík roku 1628 prodal všechny své statky a emigroval do Saska, kde se dal do služeb saského kurfiřta.⁸¹³ August Sedláček uvádí, že se z ciziny vrátil a bydlel až do své smrti na Švihově u své dcery Anna Kateřiny.⁸¹⁴ Toto tvrzení nemohu z pramenů, které mám k dispozici zcela vyvrátit, na několika místech je sestrám vyčítáno, že trpí přítomnost svého nekatolického strýce, o otci se nezmiňují, ačkoliv bych to v případě, že si zachoval luteránskou víru, očekávala.⁸¹⁵ Na druhé straně nevím, v jakém příbuzenském vztahu byl Jan Karel Černín k manželům obou sester, je tedy možné, že se přeci jen jednalo o něj a po návratu z ciziny na Švihově skutečně pobýval.⁸¹⁶ Jeho emigrace se v rámci celé kauzy připomínala jako přitěžující okolnost.⁸¹⁷ Anna Kateřina se vdala za Humprechta Protivu z Černína,⁸¹⁸ se kterým také přišla na Švihov. Humprecht byl katolík, panství zdědil spolu s bratry, přičemž jejich otec Jindřich Černín z Chudenic⁸¹⁹ měl být pokutován za to, že se lehce zapletl do stavovského povstání, ale jako katolík byl plně pardonován.⁸²⁰ Manželství bylo patrně bezdětné. Podruhé se Anna Kateřina provdala za Františka Maxmiliána Černína, bydleli spolu na Švihově, který částečně zdědila po svém prvním manželovi, částečně odkoupila.⁸²¹ Zemřela roku 1671 stále vyznávajíc nekatolickou víru, pročež ji farář odmítl pohřbit na katolickém hřbitově. August Sedláček na tomto místě výslovně uvádí, že se za ní u svého příbuzného Humprechta Jana Černína přimlouval její otec. Na každý pád švihovské panství dále dědil její syn Jakub.⁸²² Jejich další syn, Jan Václav zastával

⁸¹³ Sedláček, 1983, s. 20; Bílek, 1882b, s. 176; statky se mu očividně podařilo prodat či podle dekretů zaopatřit všechny, protože v záznamech o konfiskacích se o něm, na rozdíl od mnoha dalších příslušníků rodu, nedočteme nic (Bílek, 1882a, 64–70).

⁸¹⁴ Sedláček, 1983, s. 22.

⁸¹⁵ NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, fol. 108; NA, SM, karton 1979, fol. 138.

⁸¹⁶ I když v jednom z dopisů se vysloveně mluví o tom, že sestry měly nekatolického otce a jejich nekatolický strýc teď přebývá na Švihově pod záminkou upomínání dluhů, takže v tomto případě o mýlku jistě nejde (NA, SM, karton 1979, sign. R109, fol. 138). Pokud se tedy August Sedláček nemýlí, musel by Jan Karel pobývat na Švihově před rokem 1666, kdy celý případ v pramenech nalézáme, ale ne později než roku 1671, kdy umírá Anna Kateřina.

⁸¹⁷ NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, fol. 68–69.

⁸¹⁸ Humprecht Protiva z Černína (+ 1666)

⁸¹⁹ Jindřich Černín z Chudenic (? +1640), hejtman Plzeňského kraje.

⁸²⁰ Bílek, 1882a, s. 68; Sedláček, 1893, s. 20.

⁸²¹ Sedláček, 1983, s. 22.

⁸²² Sedláček, 1983, s. 22.

později funkci hejtmána Nového města Pražského.⁸²³ František Maxmilián se podruhé oženil, přičemž se ve světě prosadili a výraznější stopu v historii zanechali jeho synové z tohoto druhého manželství. Děpolt Martin Protiva Černín z Chudenic dělal kariéru v císařském vojsku.⁸²⁴ O dětech Anny Kateřiny jsme informováni podstatně hůře.

Alžběta Salomena se provdala za Jana Heřmana Černína z Chudenic.⁸²⁵ Podle Augusta Sedláčka zemřela roku 1669,⁸²⁶ kdy také končí stopa v mnou sledované dokumentaci. Jak Bílek, tak Sedláček udávají, že Alžběta Salomena bydlela u své sestry Anny Kateřiny na Švihově,⁸²⁷ ale tuto skutečnost považují za nepravděpodobnou. Pokud tomu tak skutečně bylo, tak možná před Alžbětíným sňatkem, jelikož z níže citovaných dokumentů vyplývá, že každá ze sester pobývala jinde. Především Anna Kateřina zasílala vysvědčení od faráře švihovského, zatímco Alžběta Salomena od faráře chudenického. Z vyhotovených zpráv také vyplývá, že každá ze sester vedla vlastní domácnost a měla vlastní poddané.⁸²⁸ Obě dámy dostaly poslední termín k obrácení na katolickou víru roku 1665,⁸²⁹ přičemž to také považují za zakládající událost celého případu, který se začínal řešit počátkem roku 1666 a trval do roku 1669, kdy jeho stopa končí. Z již citovaných zdrojů je známo, že ani jedna ze sester ani nekonvertovaly, ani neemigrovaly. Bílek dále uvádí, že k roku 1665 se nekatolických osob vyššího stavu v Čechách nacházelo celkem 8, z toho ještě jedna žena – vdova Alžběta Scharfenštejna, rozená Colonnová z Felsu.⁸³⁰

⁸²³ Jan Václav hrabě Černín z Chudenic (1667–1743). Petra Vokáčová uvádí, že Jan Václav byl synem Františka Maxmiliána z druhého manželství s Františkou roz. Přichovskou z Přichovic. Pokud ale máme věřit jeho životopisným datům, tak musel být synem Anny Kateřiny, která umírá až roku 1671. Druhý syn Františka Maxmiliána, Děpolt Protiva (1680–?1755), o kterém Vokáčová píše a který dělal kariéru ve vojsku, už bude právě synem z druhého manželství (Vokáčová, 2014, s. 531, 735).

⁸²⁴ Děpolt Martin Protiva hrabě Černín z Chudenic (1680–?1755)

⁸²⁵ Jan Heřman Černín z Chudenic (? +1707)

⁸²⁶ Sedláček, 1893, s. 22.

⁸²⁷ Sedláček, 1893, s. 22; Bílek, 1882b, s. 167.

⁸²⁸ Jediný zdroj, který hovoří o dětech mladší ze sester, představuje rodokmen rodiny Czerninů vyhotovený genealogem Miroslavem Markem. Ten sice chybně uvádí Alžbětu Salomenu i Annu Kateřinu jako hraběnky z Gutštejna, ale nepochybně se jedná o stejné dámy. Udává, že z manželství s Janem Heřmanem měla Alžběta dvě dcery, mladší zemřela v dětském věku roku 1701. Pokud budeme tento zdroj považovat za relevantní, dovolím si vyslovit domněnku, že Alžběta Salomena zemřela v souvislosti s porodem druhé dcery, jelikož vím, že v první polovině roku 1666 porodila první dítě (NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, fol. 62). Zdroj: <http://genealogy.euweb.cz/bohemia/czernin1.html>; 22. 6. 2018.

⁸²⁹ Sedláček, 1893, s. 22; Bílek, 1882b, s. 167.

⁸³⁰ Bílek, 1882b, s. 167.

7.2 Případ sester Černínových z Chudenic – průběh

Dokumentace sestává z korespondence úřadů mezi sebou, nebo jednotlivých dam či jejich manželů s úřady, dále se jedná o zprávy duchovních, kteří podávají svědectví.

7.2.1 Anna Kateřina Černínová z Chudenic

První dopis, který psala Anna Kateřina, sice postrádá dataci, ale vzhledem k obsahu jej zařazuji na počátek celého příběhu. Píše zde, že měla za úkol vybrat si instruktora, který by ji vyučoval v katolické víře. Protože by ráda zůstala na Švihově, kde opatruje svého manžela, zařídila si vyučování v blízkém dominikánském klášteře.⁸³¹ Následně, 25. ledna 1666, píší místodržící hejtmanům plzeňského kraje, že oběma sestrám Černínkám uplynul termín k přestupu. Je nutno zjistit, zda a kdo je doposavad vyučoval. Manželům obou dam má být nařízeno, aby své ženy odeslali do Prahy, kde se mají ihned hlásit na místodržitelství, kde jim bude přidělen instruktor.⁸³² Víme, že lhůta pro konverzi vypršela už roku 1665. Teprve teď, v lednu následujícího roku, se celá záležitost začínala řešit. Nicméně s podobným zpožděním jsem se už v rámci výzkumu setkala. Vymahatelnost práva v raném novověku rozhodně měla své rezervy, minimálně časové. V tuto chvíli měly tedy úřady apelovat na manžele, aby zajistili, že se sestry dostaví na určené místo. Humprecht Protiva Černín ale v dané chvíli rozhodně nebyl ve stavu, aby cokoliv zařídil. Již v minulém listu žádala Anna Kateřina, aby ji od něj neoddělovali, protože potřebuje její ošetřování. Pravděpodobně byl nemocen. Nicméně ještě o Velikonocích roku 1666 byl schopen svaté zpovědi a přijímání dle svědectví převora kláštera sv. Vavřince v Klatovech Jakuba Salominia.⁸³³ Zajímavé je, že se tato skutečnost spolu s jeho věrným katolictvím připomínala jako polehčující okolnosti v Annině případě.

Již jsem zmínila, že nekatolíci často mohli zůstat nepovšimnuti, dokud někomu nebyli trnem v oku. Případně dokud na ně nedošlo úřadům udání, potom bylo nutno zakročit. V případě Anny a Alžběty Černínových se takových udání zachovalo několik. První bylo zasláno hejtmanům plzeňského kraje 20. května 1666. Hejtmané měli prošetřit, zda Anna Kateřina jako nekatolička nečiní nějaké pohoršení. Kolovala totiž zvěst, že svedla tři nebo čtyři děvečky do svého kacířského bludu. Pokud by tomu tak

⁸³¹ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 134.

⁸³² NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 72.

⁸³³ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 65.

bylo, dotčené děvečky se měly vypravit do Klatov, kde by se vyzpovídaly, případně se daly znovu v katolické víře vyučit. Švihovský farář dostal instrukci, aby na švihovskou paní dával bedlivější pozor.⁸³⁴ Proti tomuto nařčení se Anna Kateřina v dopise z 31. května 1666 ohradila. Prohlásila, že nikoho nesvedla. Jediná její nekatolická služebná vyznávala svou víru už, když byla Anna Kateřina dítě, a také tu již dávno propustila. Nikdo, kdo by byl jiný než římské konfese, u ní už prý v dané chvíli nesloužil.⁸³⁵

Na více než rok se situace kolem Anny Kateřiny nikam nepohnula. Další zprávu máme až z 21. července 1667, a to hned dvojitou. Nejprve psali místodržící hejtmanům plzeňského kraje. Upozornili na to, že Anna Kateřina si měla pořídit katolického instruktora a takovou zprávu prý postrádají, ale na druhou stranu se doslechli, že dáma nebudí žádné pohoršení, navštěvuje bohoslužby, nechová nekatolickou čeládku. Přesto se nesmí zanedbat patřičný dohled.⁸³⁶

Z hejtmanů Plzeňského kraje byl nejvíc nepřátelsky naladěn ten nejdůležitější, hrabě z Gutštejna, který zaslal oběma sestrám poručení, aby ihned konvertovaly nebo emigrovaly, protože lhůta už vypršela. Anna Kateřina si hořce stěžovala, protože dokud se do věci hrabě nevložil, tak jí zde povolovali zůstat a jediné, co měla činit, bylo, aby nebudila žádné pohoršení, podle čehož se zařídila. V létě roku 1667 už byl Humprecht Protiva po smrti a s Annou na Švihově pobýval její druhý manžel František Maxmilián. Nicméně dopis z 21. července 1667 psala sama Anna, která obecně vykazuje vysokou míru iniciativy při jednání s úřady. Ani jeden z manželů za ní její záležitosti, a to ani takto vážné, nevyřizoval. Anna tedy připomněla, že žádné pohoršení nebudí, má okolo sebe pouze katolickou čeládku, kterou sama napomíná, aby chodili do kostela, sama s nimi na bohoslužby dochází. Udává, že přijme katolické náboženství, ale ještě se necítí vnitřně připravena. „Aby se na mě nekvapilo, prosím“, je doslovná její formulace. Pokud by na svém požadavku trvali, bude se muset odebrat do říše. Ale ať vezmou na vědomí, že s sebou do říše, kde má kontakty, vezme veškerý svůj majetek a její manžel s ní odejít nemůže. Má tu statky a vinice, „k záhubě by přišel“. Už tak, pokud ona odejde a nebude mít kdo s hospodářstvím pomáhat, bude to mít těžké. Tedy by bylo lepší, aby jí povolili zůstat s manželem, nechat jí se ve víře katolické vyučovat a

⁸³⁴ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 102.

⁸³⁵ NA, SM, karton 1979, sign. R109, fol. 130.

⁸³⁶ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 112.

posečkat ještě chvíli.⁸³⁷ Celé psaní vyznává velmi sebevědomě. Anna se jasně vyjádřila, že zvýšený tlak nepomůže, přijme katolické náboženství, ale jen tehdy, bude-li se k tomu cítit vnitřně připravena. Budou-li naléhat, tedy raději opustí zemi. Tato varianta ji nepřijde nikterak děsivá, naopak strádat bude její katolický manžel, který v zemi zůstane. Dá se skoro říci, že Anna „vyhrožuje“ odchodem do emigrace. Nebylo by na tom nic zvláštního. V šedesátých letech už určitě nekatolíci dobře znali rekatolizační praxi, která upřednostňovala menší úlevy před odchodem lidí do exilu, zvlášť jednalo-li se o starou pozemkovou šlechtu, jakou Černínové byli. Bez povšimnutí by nemělo zůstat, že Anna zde komunikuje s úřady sama za sebe, nepomáhá jí ani její katolický manžel, ani její nekatolický otec. Ten ostatně, pokud se na panství skutečně nacházel, přestal pro úřady jako navrátilší se emigrant existovat, pouze ho s nechutí skrytě tolerovaly. Na závěr dopisu si ale můžeme přečíst stručnou poznámku vytvořenou pravděpodobně v místodržitelské kanceláři, že paní suplikující má být s ohledem na její dobrou vůli ke konverzi vyhověno. Má si najít vhodného instruktora a jeho jméno se má do Prahy co nejdříve nahlásit.⁸³⁸

Adam Protiva hrabě z Gutštejna ovšem na svém požadavku okamžité konverze pro obě sestry trval ještě 23. července 1667. Protože termín už uplynul a měly by se „zachovat podle dekretů“.⁸³⁹ Dne 28. července přišlo nařízení ve stejném duchu přímo z místodržitelské kanceláře. Anna se má k vyučení dostavit do Prahy, kde má také do dalšího rozhodnutí zůstat.⁸⁴⁰ Na tento dopis opět odpovídá sama paní Černínová. Vysvětluje, že tomu nařízení sice rozumí, udává se v něm, že času na vyučení se měla již dost, ale ona se hájí nemocí svého manžela. Před svou smrtí byl Humprecht Protiva celý rok velmi nemocen a ona ho nemohla opustit, aby docházela na katechismus, na který jí stejně neustálá péče o něj znemožňovala myslet. Také udává, že dokud neonemocněl, tak byl neustále mimo dům a ona sama na celou domácnost, takže na výuku neměla kdy. Hned po jeho smrti se odebrala do Prahy, kde si zažádala o povolení zůstat v zemi bez nutnosti konverze. Místodržící jí to povolili pod podmínkou, že nebude budit pohoršení a krajští hejtmané spolu se švihovským farářem na ní v tomto ohledu měli dohlédnout. Tak se také stalo, pohoršení nebudila, jak už psala v předešlém

⁸³⁷ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 154–155.

⁸³⁸ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 155.

⁸³⁹ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 105.

⁸⁴⁰ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 121.

dopise. Navíc tento i minulý rok hodně stonala. Potud tedy bylo vše v pořádku, ale najednou jí přišlo poručení od nejvyššího krajského hejtmána hraběte z Gutštejna, aby ihned konvertovala nebo se vystěhovala. Psala ostatním hejtmánům, co si má počít, oni ji odkázali na místodržící, protože nebylo v jejich pravomoci jakkoliv se jí zastat. Tak tedy odcestovala do Prahy, kde znovu podala suplikaci o prodloužení povolení k pobytu. Žádala, aby mohla zůstat při svém manželu. Nicméně pokud by této milosti nedosáhla, tak se poslušně odebere do říše. Jen by prosila v tomto případě o svolení zajet za manželem, po dobu čtyř týdnů zde pobýt, vyřídit dluhy s věřiteli, kteří jí půjčili na manželův pohřeb a prodat nějaký majetek, aby měla hotovost.⁸⁴¹

Na tomto psaní shledávám zajímavými hned několik skutečností. Jednak je jasné, že zesnulý Humprecht Protiva požíval podstatně více vlivu než Annin současný manžel, jelikož ten jí dokázal před rekatolizačním tlakem ochránit. To vyplývá z tvrzení, že do Prahy žádat povolení k setrvání v zemi se paní vydala hned po jeho smrti. Na druhou stranu k roku 1665 vypršela daná lhůta, kterou Anna Kateřina nemohla respektovat, protože se tou dobou starala o churavého manžela. Zadruhé, v citovaném psaní opět jasně zaznívá její sebevědomí. Ve srovnání s jinými suplikacemi nekatolických paní v raném novověku se mnohem méně staví do pozice křehké a pokorné ženy. Možná zde skutečně hrála roli snadná možnost emigrace. Jelikož její otec v Sasku pobýval, přišel tam se značným obnosem, když se mu podařilo všechny statky v Čechách prodat, a dal se do služeb saského kurfiřta, je možné, že Anna jednoduše na rozdíl od většiny nekatoliček měla kam jít. Odchod do exilu zmiňuje jako alternativu, ke které nerada, ale bez dalšího okolkování přistoupí, bude-li to třeba. Zde se tato strategie nabízí ještě zřetelněji než v případě předešlého psaní. Zcela věcné konstatování, konkrétní doba, kterou potřebuje k tomu, aby mohla opustit zemi, z toho muselo být místodržícím patrné, že dalším nátlakem její konverze prostě nedocílí.

Což opět neslo své ovoce. Dne 9. srpna 1667 přišlo strohé oznámení, že se nesluší, aby žena opouštěla svého katolického manžela, nemá tedy nikam odcházet. Pokud si najde instruktora a bude se vzorně vyučovat, dovoluje se jí zůstat.⁸⁴² Ve světle předkládané kauzy ještě výrazněji vysvítá pravděpodobnost domněnky, kterou jsem vyslovila výše, že hrozba vystěhování pro paní z vyššího stavu, v případě, že by se tak oddělily od svého katolického chotě, byla docela planá. Nikdo nestál o emigraci panstva

⁸⁴¹ NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, fol. 60–61.

⁸⁴² NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 103.

obecně, ale o rozdělení manželského páru už teprve ne. Je zajímavé sledovat, jak Anna Kateřina Černínová sebevědomým jednáním s úřady fakticky dosáhla svého. Obzvlášť, když víme, že nakonec zemřela na Švihově jako nekatolička. Škoda, že nevíme, jaké nekatolické vyznání sestry Černínky vyznávaly. Vzhledem k zahraniční orientaci jejich otce a k tomu, že do stejných míst plánovala Anna Kateřina odejít, můžeme ale předpokládat luterskou konfesi.

Aby zde mohla ale nadále zůstat, musela doložit, že se vyučuje v katolictví, teď už na tom úřady trvaly. Následuje několik vysvědčení, která mluví jasně v její prospěch. Pro můj výzkum jsou právě tyto zprávy důležité, protože odhalují, jak přesně vypadal text, kterým se už od dvacátých let nekatolíci žádající prodloužení k pobytu měli vykazovat. Nejprve čteme popis situace z pera švihovského faráře Martina Řehoře Oldebranda z 10. srpna 1667, který prohlašoval, že Anna Kateřina je slušná a pobožná ženy, která nebudí žádné pohoršení a do kostela dochází.⁸⁴³ Toto svědectví je přiloženo ke shrnutí případu z pera místodržitelů.⁸⁴⁴ Ve stejném duchu hovoří jiný duchovní, Jakub Salominius v dopise z 11. srpna 1667. Převor kláštera sv. Vavřince v Klatovech vyzdvihl zásluhy o církev Annina zesnulého manžel, Humprechta Protivy. Pokud někdo pochyboval o jeho katolictví, jelikož trpěl „kacířství“ své manželce, tak o Velikonocích roku 1666 se hrabě dostavil ke zpovědi a přijímání, čímž veškeré pochyby rozptýlil. Manželství bylo navíc vzorné. Anna Kateřina je sice nekatolička, ale jinak vzorná a pobožná žena, která do kostela chodí, nemá za sebou žádné skandály, může být příkladem pro rodinu i poddané a všechny ve svém okolí povzbuzuje ve vzorném plnění povinností, vyplývajících z nařízení katolické církve.⁸⁴⁵ Toto psaní je opět přiloženo ve formě výtahu k dopisu místodržících, kteří ještě doplňují instrukci, že si Anna má zvolit instruktora pro katechismus a jeho jméno do kanceláře neprodleně nahlásit.⁸⁴⁶ Pozitivně vyznívající svědectví pravděpodobně udělala dojem, protože hned 19. srpna 1667 se Anně Kateřině oznámilo, že si může zajet za manželem vyřídit, co potřebuje, ale do čtrnácti dnů se má vrátit do Prahy, kde se bude hlásit u kapucína, pátera Anastasia k výuce.⁸⁴⁷ Martin Oldebrandus se vyjádřil k případu znovu 20. srpna 1667, kdy svou

⁸⁴³ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 73–74.

⁸⁴⁴ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 75.

⁸⁴⁵ NA, SM, karton 1981, sign. R109/12, 71.

⁸⁴⁶ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 77.

⁸⁴⁷ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 137.

výpověď rozšířil na základě osobního rozhovoru s paní Černínovou. Jakožto její nový instruktor dosvědčil, že je to dobrá a zbožná žena. Ke katolické víře je dobře nakloněna a nic proti ní nečiní ani neříká. Naopak ji velmi chválí a poctivě dochází na bohoslužby do kostela sv. Václava. S celou rodinou i manželem světí svátky. Zkrátka, vše nasvědčuje tomu, že katolickou víru v nejbližší době přijme.⁸⁴⁸

Zastavme se na chvíli u vypsání svědectví. Je zřejmé, že duchovní, kteří s Annou Kateřinou přišli do kontaktu, o její inklinaci ke katolictví nepochybovali. Z těchto a dalších jejích výpovědí, hlavně u faráře Oldebranda, který se šlechtickou přícházem do styku nejčastěji jakožto její farář, instruktor a snad i zpovědník, vyznívá určitý obdiv ke švihovské paní. Jakožto zkušený kněz si možná uvědomoval, že má co dočinění s dámou, která sice oficiálně vyznává nekatolickou víru, ale nejen že se účastní všech rituálů, které on jako farář prováděl, ale její spiritualita po kvalitativní stránce předčí leckteré nominální katolíky. Z neustále opakovaného tvrzení, že Anna Kateřina chodí do kostela, povzbuzuje rodinu i poddané, aby následovali jejího příkladu, diskutuje s duchovními a často jim očividně dává za pravdu, mi přichází na mysl otázka, proč tedy vůbec s konverzí tak otálela. Jen průběh popisovaného případu se táhl téměř tři roky, rozřešen byl pouze dalším čekáním, které ukončila až Annina smrt o dvě léta později, přičemž k náboženskému obratu nikdy nedošlo. Můžeme pouze spekulovat, zda to Anna Kateřina myslela se záměrem konvertovat vážně, nebo šlo o pouhou neupřímnou formulaci. Nicméně vyložený odpor ke katolické víře by duchovní jistě zaznamenali, zdá se, že ten zde (na rozdíl od její sestry) chyběl. Naprostý indiferentismus ve věcech víry, který by umožňoval plnit náboženská nařízení jen na oko bez dalších vnitřních pohnutek, můžeme vyloučit vzhledem k množství komplikací, které s lpěním na zakázané víře šlechtičně přicházelo. Navíc se z výpovědí svědků zdá, že její plnění náboženských povinností přesahovalo míru u raně novověké šlechtičny obvyklou. Vysvětlení se nabízí dle mého názoru tři. V první řadě zde hrála roli již zmíněná myšlenka Martina Wernische, dle kterého evangelíci žijící v 17. a 18. století v ilegalitě, nepovažovali majoritní katolickou církev za hříšnou, papeženeckou, pokryteckou či jinak odpornou instituci, naopak pro ně (stejně jako jejich tajná církev) představovala společenství křesťanů.⁸⁴⁹ Tato idea, bylo-li by možné ji důkladně prozkoumat, což z dostupných zdrojů možná nikdy nebude možné, nabízí vzácný případ

⁸⁴⁸ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 71.

⁸⁴⁹ Wernisch, 2004.

ekumenismu ze strany tajných evangelíků. V době konfesijního boje, z nutnosti museli přijmout fakt, že jednu víru vyznávají tajně, jinou navenek, a jelikož s oběma přicházeli do styku, měli možnost srovnání, tudíž nakonec shledali, že rozdíly nejsou tak markantní, aby se té oficiální církve museli stranit. Podstatné pro případ švihovské paní zůstává, že v jejím případě zcela určitě k alespoň částečnému ztotožnění se s katolickou církví došlo, jelikož také svou rodinu, děti a poddané v tomto směru podporovala.

Druhé možné vysvětlení představuje rozdíl ve vnímání náboženského a politického obsahu příslušnosti ke konfesi. Annin otec Jan Karel Černín odešel do zahraničí, zůstal věrný svému přesvědčení a dal se do služeb saského kurfiřta. Konverze by znamenala přetržení této vazby, švihovská paní působí ve svých prohlášeních o odchodu za hranice natolik sebevědomě, že tady o existenci přeshraničních obchodních, osobních i politických vztahů můžeme reálně uvažovat. Ve hře mohly být majetky, které její luteránský otec (přesto nebo právě proto, že právě přebýval v dceřině domácnosti) v luteránské cizině vlastnil. Konverze vždy znamenala odtržení od předcházejících generací, tajní evangelíci bývali věrní více památce svých předků než víře, kterou už po letech neměl kdo je vyučovat. V tomto případě ale nemusíme mluvit pouze o rozhodování morálním, ale také pragmaticky politickém, protože některé vazby na předky mohly přinést určitý zisk.

V neposlední řadě je docela dobře možné, že vše, co Anna Kateřina a její duchovní v dopisech tvrdí, se odehrávalo přesně tak, jak je to napsáno. Že se paní z Černína skutečně necítila vnitřně připravená na konverzi k víře, ke které ale neshledávala žádný výraznější odpor, ale toužila jí naopak blíže poznat. Že šlo o ženu, jejíž spiritualita skutečně kvalitativně přesahovala obvyklý průměr v raném novověku. Plnila náboženské povinnosti horlivě, protože tak to správná křesťanka, bez ohledu na denominaci, činit má. Že se velmi strchovala udělat osudnou chybu a přivést svou duši do ztracení. Nezapomínejme, že obě církve si činily nárok na absolutní pravdu a volba té či oné byla pro spásu duše považována za zásadní. Nebudeme daleko od pravdy, když si představíme švihovskou paní, která se v úzkostech modlí a prosí Boha, aby ji ukázal, která cesta je správná. Na katechismus či v neděli do kostela přicházela s množstvím otázek, které měl její farář zodpovědět a v rozhodování ji pomoci. Takové počínání by došlo u Martina Oldebranda ocenění a stalo by se příčinou nezvykle vysokého hodnocení, jakého se Anninu náboženskému směřování v jeho dopisech dostalo. Pro inteligentní a k věroučným otázkám citlivou a zvědavou ženu se navíc nenaskýtalo

mnoho příležitostí k diskuzi s duchovními. Při dobré volbě katechety a pozitivním vztahu, který s ním daná evangelička měla, mohlo jít o intelektuálně obohacující setkávání. Historici rádi zobecňují a odosobňují dějinné procesy, aby vysvětlili, co se v minulosti odehrálo. Stejně tak jsme si zvykli přisuzovat aktérům vědeckých prací výsadně pragmatickou motivaci. Pokud od těchto snah odhlédneme, a budeme pisatelům pramenů na chvíli věřit, vše, co se odehrálo, dostane vysvětlení mnohem barvitější, ale na druhé straně jednodušší a uvěřitelnější. Není nutné tak tuto motivaci pánů a paní v historických pracích ignorovat, i když nevypadá vždy tak vědecky a sofistikovaně. Ostatně, proč Anna Kateřina Černínová z Chudenic jednala tak, jak jednala, to se s určitostí nedozvíme pravděpodobně nikdy, přestože prameny v tomto ohledu hovoří dál.

Adam Protiva hrabě z Gutštejna ale nesdílel představu švihovského faráře ani klatovského převora o náklonosti šlechtičny ke katolické víře. Pro něj pravděpodobně vnitřní náboženský prožitek nepředstavoval klíčovou hodnotu. Termín pro její konverzi uplynul. V dopise místodržitelům z 9. září 1667 navíc sdělil své pochybnosti založené na faktech. V domácnosti Anny Kateřiny se nacházela děvečka či služebná, která odpadla od katolické víry. Následně ji František Maxmilián Černín poskytl koně a jídlo na cestu, aby se mohla vypravit do Saska. Manželé tak podpořili odpadlictví a útěk nekatolické poddané, vina se zde samozřejmě přisuzuje evangelické manželce švihovského pána. Navíc sice Protiva uznává, že Anna „občas“ do švihovského farního kostela dochází, ale v kostele sv. Jiljí, který se na panství také nachází, se už celý rok žádné bohoslužby nekonaly a manželé se nesnaží o nápravu. V neposlední řadě sice mají katolickou čeládku, ale jedna mlynářka z Annina blízkého okolí konvertovala až v nedávné době a proslýchá se, že pouze na oko.⁸⁵⁰

Anna Kateřina ovšem splnila povinnost danou předešlými nařízeními a vrátila se do Prahy vyučovat se ve víře pod dozorem místodržících a jimi přiděleným instruktorem. Nejednalo se o nějaký pobyt ve vězení. Podle dalších zpráv soudím, že si zde musela Anna pronajmout dům a zde vydržovat domácnost odpovídající svému stavu.⁸⁵¹ Nevím přesně, kdy do hlavního města přišla, určitě ne před 9. zářím, ale rozhodně ne později než začátkem října. První dochované dopisy z období pražského pobytu totiž nejsou datované. V prvním z nich žádá, zda by se nadále nemohla ve víře

⁸⁵⁰ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 119.

⁸⁵¹ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 136.

vzdělávat na dálku. Setkala se s páterem Anastasiem, ten jí zapůjčil dvě knížky k výuce. Jednak se stále necítí připravena na konverzi, doslova uvádí, že „to náboženství katolické ještě dostatečně nepochopuje“. Žádá, zda by se ale mohla vrátit za svým manželem a pokračovat ve výuce tam. Odpověď nedostala, to víme z poznámky, kterou si k dopisu v místodržitelské kanceláři připsali.⁸⁵² Stejnou poznámku nalezneme na druhém Annině dopise směřovaném místodržícím. Zde opakuje již jednou řečené, zda by se nemohla vrátit za manželem a „po vzoru sestry své“ s ním zůstat.⁸⁵³ O případu Alžběty Salomeny jsme zpraveni mnohem méně obsírně, tudíž část věnovaná mladší z Černínek bude podstatně stručnější. Ale zdá se, že Anna Kateřina poslušně odjela do Prahy, kdežto Alžběta, které bylo nařízeno totéž, prostě zůstala doma. V citované prosbě, která je psána velmi pokorně, v ostrém kontrastu s jinými poměrně sebevědomými suplikacemi švihovské paní, vysvětluje, že pobyt v Praze jí finančně ruiniuje. Navíc již delší dobu jí čekají věřitelé, kterým dluží finance za manželův pohřeb.⁸⁵⁴ Místodržitelé nereagovali, šlechtična se tedy 4. října 1667 rozhodla napsat přímo císaři Leopoldovi I. Přestože psala přímo panovníkovi, nestavěla se zde na rozdíl od předchozí žádosti do role pokorné a ponížené ženy. Opět vystupuje poměrně sebejistě. Zde shrnuje celý svůj případ. Vysloveně uvádí, že po smrti svého prvního manžela Humprechta prosila o prodloužení pobytu, které jí bylo 20. května uděleno za podmínky, že na ní krajští hejtmané spolu s švihovským farářem dohlédnou, nebude budít pohoršení a bude se vyučovat. Tak učinila a vše se zdálo být v pořádku, ale 23. června 1667 znenadání obdržela poručení, aby ihned buď konvertovala, nebo emigrovala. Na to konto odjela do Prahy, kde jí poručili najít si instruktora, zůstat v Praze a vyučovat se. Je tedy v hlavním městě a vzdělává se pod vedením pátera Anastasia. Ale ona potřebuje jet domů vyřídit své záležitosti a ráda by jako věrná žena viděla svého manžela, stačilo by jí za tímto účelem 14 dní. Znovu zdůrazňuje, že do kostela chodí, ve víře se učí, čeládku má jen katolickou, vysvědčení přikládá a prosí panovníka, zda by v království českém mohla zůstat i nadále.⁸⁵⁵ Odpověď na tento dopis postrádám.

⁸⁵² NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 126.

⁸⁵³ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 136.

⁸⁵⁴ Tamtéž.

⁸⁵⁵ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 145–146.

Následuje dopis poměrně stručný, jehož forma i obsah naznačují určitou roztrpčenost nad kvantitativní nedostatečností komunikace ze strany úřadů. Švihovská paní zde stroze žádá o povolení, aby se mohla odebrat do říše, kde má rodinné vazby. Ani se prý u manžela zastavovat nebude. Jelikož zdůrazňuje, že i tam bude poddaná císaře, usuzují, že nechtěla emigrovat do Saska, ale možná do mediátních slezských knížectví, která byla pod správou císaře a těšila se určité náboženské toleranci, nebo do Lužice, která sice od pražského míru roku 1635 byla ve správě saského kurfiřta, ale zatím pouze jako zástava, formálně spadala dále pod svatováclavskou korunu.⁸⁵⁶ Další korespondence chybí, ale ať už jí povolení vrátit se za manželem bylo uděleno nebo nikoliv, Anna Kateřina odjela, protože 31. října 1667 píše plzeňští hejtmané místodržícím, že ani u jedné ze sester Černínek není naděje na obrácení, přičemž je obě odesílají do Prahy, aby se zde daly vyučit.⁸⁵⁷ Z případu obou sester by se dalo usuzovat, že ignorovat příkazy se mohlo vyplatit, protože někdy bývala státní moc v prosazování svých nařízení v raném novověku poměrně bezzubá. V případě Anny Kateřiny navíc musím konstatovat, že pokora nikam nevedla, kladné či vůbec jakékoliv odpovědi se jí dostalo až tehdy, když se vyjadřovala se sebejistotou, kterou v korespondenci žen, obzvlášť v jejich žádostech, nenacházíme v raném novověku často. Na tomto případě se také ukazuje, jak málo ještě víme o ženách v dějinách, protože jsem přesvědčena, že švihovská paní nebyla jediná, která porušovala kliše, kdy se ženy staví do pokorné pozice, aby dosáhla svého.

Císař odpověděl možná dříve, aniž bych jeho odpověď zachytila, ale určitě poslal své vyjádření k celé záležitosti 20. ledna 1668. Zde píše, že vše má zůstat tak, jak je, ale pouze pokud duchovní, kteří v případě svědčili, jsou důvěryhodní. To mají hejtmané důkladně prošetřit. Pokud by na nich shledali cokoliv podezřelého, mají se obě Černínky dostavit urychleně do Prahy a hlavně jim má být přidělen nový termín ke konverzi.⁸⁵⁸ Zde považuji za důležité zdůraznit, že ani jedna ze sester po vypršení lhůty k obrácení z roku 1665 nové datum pro splnění povinnosti nedostala. Zdá se, že alespoň v Plzeňském kraji byla systematickost z doby působení rekatolizační komise dávno pryč. Poměrně zmateně působí další reakce místodržitelů. Obě sestry se mají opět dostavit do Prahy, dostaly informaci, že si mají zvolit instruktory a jejich jména

⁸⁵⁶ Více viz např.: Bobková, 2008; Bobková, Konvičná, 2007; Hledíková, 2005, s. 16–29.

⁸⁵⁷ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 101.

⁸⁵⁸ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 113.

neprodleně oznámit.⁸⁵⁹ Anna Kateřina již do této chvíle oznámila dva instruktory a komunikovala i s třetím duchovním – byli jimi kapucínský páter Anastasius z Prahy, švihovský farář Martin Řehoř Oldebrandus a převor kláštera v Klatovech Jakub Salominius. Jak ukáží níže, Alžběta Salomena volila na druhé straně spíš strategii vyčkávání až téměř ignorance, přesto je stále se svou sestrou, která s úřady pilně komunikuje a přikládá pozitivně vyznívající vysvědčení, adresována stejnými dopisy a nařízeními.

Dne 27. března 1668 svědčí Martin Oldebrandus znovu. Opět opakuje, že se jedná o zbožnou a slušnou ženu, ač nekatoličku. Její zesnulý manžel, Humprecht Protiva, je zde označován za „nejkatoličtějšího“ muže, se kterým měla dotčená vzorné manželství, spolu pravidelně chodili do kostela. Švihovský farář se zde vyjadřuje také k nařčení z vydržování nekatolické čeledi. V domácnosti se nachází Anna Minářka, čtyřadvacetiletá dívka z katolické rodiny, která je podezírána z hereze, ale již je domluveno, že se podrobí výslechu a tam se to jistě vyjasní. Také současný Annin Manžel František Maxmilián je označován za dobrého katolíka a pár žije ve vzácné shodě. Navíc švihovská paní není jen pobožná, ale také ctnostná žena, obléká a zdobí se umírněně a věnuje se dobročinnosti. Také by se prý neměl už připomínat její „heretický“ původ. Po důkladném prošetření celé záležitosti tak farář doporučuje prodloužit povolení k pobytu.⁸⁶⁰

Na tomto místě bych ráda zdůraznila, že v obou případech sester Černínek se přetřásá nejvíce možná hereze u služebnictva. Jinými slovy, pokud byl někdo nekatolík, musel si dát velký pozor, aby ve svém okolí neměl žádné jiné nekatolíky. To by mohlo být považováno za „zhoubný“ vliv, jakým na svou rodinu, domácnost či poddané působí. Domnívám se, že právě fakt, že se nakonec případ všech „svedených“ služebných vysvětlil, přispěl k tomu, že byly sestry v Čechách ponechány na pokoji.

Následuje velmi strohé vyjádření od zbraslavského oficiála Sebastiana, který momentálně v celé věci zastupuje nepřítomného arcibiskupa. Nařizuje hejtmanům, aby dosvědčili, zda na svědčících duchovních není cokoliv podezřelého.⁸⁶¹ Dne 4. dubna 1668 byly do Vídně zaslány přepisy zcela opačně vyznívajících vyjádření z pera duchovního, jehož jméno se v textu neuvádí. Ten píše, že u obou manželských párů je

⁸⁵⁹ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 104.

⁸⁶⁰ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 68–69.

⁸⁶¹ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 106.

katolická víra v opovržení. Anna Kateřina svedla ke své herezi několik děveček a duše jejích poddaných jsou v neustálém ohrožení. Není to možné tolerovat.⁸⁶² Z dopisu ovšem vyznívá, že v případě Anny Kateřiny jsou kritizováni oba z manželského páru – ona i František Maxmilián. Kdežto v případě mladší sestry dopadá stížnost na její hlavu a u jejího manžela se zdůrazňuje jeho věrnost katolické víře. Vzhledem k počtu kladných zpráv, které o Anně vyhotovili dva duchovní a k její aktivitě v řešení celé záležitosti, nepovažuji tuto zprávu za příliš věrohodnou. Domnívám se, že je zde na vině především fáma či fakt o odpadlictví jedné či několika černínských poddaných a s největší pravděpodobností oprávněná špatná pověst mladší sestry Černínové.

Poslední dopis, který jsem k danému případu dohledala, pochází z 9. února 1669, píše ho jakýsi Sezima, pravděpodobně jeden z plzeňských hejtmanů do místodržitelské kanceláře. Dopis obsahuje shrnutí a snad i rozuzlení celé kauzy. Sezima udává, že prověřením záležitosti pověřil klatovského děkana. Ten dosvědčil, že Anna Kateřina chodí pravidelně do kostela a bezezbytku plní náboženská nařízení. Živí a šatí chudé, svátky svěťtí, nemá nekatolickou čeládku, udržuje domácnost v boží bázni, nečiní nejmenší pohoršení, projevuje nemalou příchyllost katolickému náboženství. Druhou sestru kritizuje, čemuž se budu věnovat níže. Příkládá kladně znějící vysvědčení pro Annu Kateřinu od všech tří duchovních: klatovského děkana, chudenického i švihovského faráře. Posledně jmenovaného obviňuje z nedbalosti, která může být na vině v případě, že Anna s přijetím katolické víry prodlévá. Také kritizuje fakt, že na švihovském panství pod záminkou upomínání dluhů dlí nekatolický strýc. Nicméně hejtman zde vyjadřuje naději, že švihovská paní katolickou víru nakonec přijme.⁸⁶³

Poslední dopis je pouze shrnutím zjištění, která se v hejtmanských rukou za tři léta trvání případu shromáždila. Nevyvozují se zde žádné závěry, k čemuž ostatně ani tato instituce pravomoci neměla. Další vyjádření místodržících či samotného Leopolda k dispozici nemám. Faktem zůstává, že Anna Kateřina zemřela pravděpodobně roku 1701, aniž by kdy ke katolictví konvertovala.⁸⁶⁴ Zda si po dobu následujících dvou let stále dopisovala s úřady, vyučovala se v katolictví, ani zda nebyla třeba delší dobu před smrtí nemocná, což by řešení znemožňovalo, o tom nic určitějšího tvrdit nemohu. Určitě jí ale úřady do smrti nepřiměly ani ke konverzi ani k emigraci. Pro účel mého výzkumu

⁸⁶² NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 65.

⁸⁶³ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 138.

⁸⁶⁴ Sedláček, 1983, s. 22.

ale možná nejsou odpovědi na naznačené otázky zdaleka tak důležité jako celý průběh procesu. Ještě mnohotvárněji bude toto sdělení působit po prozkoumání příběhu druhé sestry, k čemuž mám ale k dispozici podstatně méně materiálu.

7.2.2 Alžběta Salomena Černínová z Chudenic

Začneme od konce. Již jsem uvedla, že ani mladší sestra Černínové katolickou víru nepřijala a zemřela roku 1669 jako nekatolička. Také roku 1669 mizí stopa v mnou prozkoumaných pramenech, je možné, že právě z tohoto důvodu. Alžběta Salomena totiž očividně svou neochotou ke konverzi provokovala úřady mnohem více než její starší sestra, která aktivně komunikovala s duchovními.

Také Alžbětě Salomeně vypršel termín k obrácení se roku 1665.⁸⁶⁵ Stejně jako v případě starší její sestry se případ pravděpodobně začíná 25. ledna 1667, kdy jim je tlumočeno nařízení, že vzhledem k vypršení lhůty, mají manželé obou Černínek vypravit své ženy do Prahy, kde si na každý pád najdou instruktory a dále vyčkají dalšího pokynu.⁸⁶⁶ První rozdíl v obou kauzách shledávám hned v dopise z 20. května 1666. Zatímco Anna Kateřina vyřizuje veškerou korespondenci sama, za Alžbětu Salomenu píše její manžel, Jan Heřman Černín z Chudenic. Žádá, aby zde mohla chudenská paní zůstat alespoň do ukončení šestinedělí. Momentálně byla ve vysokém stupni těhotenství. K jeho žádosti je připojena poznámka, že mu má být vyhověno za předpokladu, že budou dodrženy následující podmínky: dítě bude pokřtěno od katolického kněze a vychováno v katolické víře a Jan Heřman se bude nadále snažit, aby také jeho manželka konvertovala, jinak bude muset Alžběta odejít ze země.⁸⁶⁷ Na první pohled se dá říct, že i hrozba, aby žena po porodu měla být oddělena od dítěte a od manžela, svědčí o krutosti úřadů. Předchozí výzkum ale naznačil, že v podobných případech většinou zůstávalo u výhrůžek. O oddělení od chotě a vyhnání ze země se sice v případě dam z vyššího stavu mluvilo, ale nakonec ve všech nalezených případech státní moc od splnění hrozby ustoupila.

Dne 31. května 1666 psala už sama Alžběta Salomena hraběti z Gutštejna jako přednímu plzeňskému hejtmanovi a ospravedlňovala se z vyslovených nařčení. To nejzávažnější se týkalo svedených děveček. Alžběta toto jednoznačně popírá. Mluvilo

⁸⁶⁵ Sedláček, 1893, s. 22; Bílek, 1882b, s. 167.

⁸⁶⁶ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 72.

⁸⁶⁷ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 62.

se o nějaké služebné, které prý dovolili opustit zemi, aby unikla rekatolizačnímu tlaku. Alžběta tvrdí, že dotyčná možná nekatolička je, ale že jí nijak blízko neznala a do říše ji poslali proto, že nemocnému otci vezla nějakou zásilku.⁸⁶⁸ Na tomto místě musím okomentovat možné nesrovnalosti. Je zajímavé, že obě dámy byly obviňovány ze stejných přestupků. Na druhou stranu nevíme, kdy k cestě „odpadlice“ za hranice došlo. Před svým sňatkem pravděpodobně žila Alžběta na Švihově u sestry, může se tedy jednat o jednu a tu samou děvečku. Dále se v tomto listu nachází další důkaz ve prospěch tvrzení, že Jan Karel Černín, otec obou dam, nežil ani na Švihově ani na Chudenicích. Další psaní vypovídá o tempu, v jakém úřady v raném novověku žádosti vyřizovali. Až 27. září 1666 se dostává k manželům vyrozumění, že Alžběta Salomena může do přečkání šestinedělí v zemi zůstat,⁸⁶⁹ přičemž je docela dobře možné, že dotčená už byla několik měsíců po porodu. Také na Alžbětu Salomenu cílil již v minulém případě citovaný dopis Adama Protivy z Gutštejna z 23. července 1667, že vzhledem k vypršení lhůty mají obě sestry buď konvertovat, nebo emigrovat.⁸⁷⁰

Dostáváme se do období, které starší sestra trávila poslušna dekretů v Praze výukou v římské víře. Alžběta Salomena tak neučinila a zůstala dále na Chudenicích. Její vysvědčení navíc nevznávají zdaleka tak pozitivně. Adam Protiva předal 9. září 1667 místodržícím zprávu od pověřeného duchovního. Ten tvrdí, že naději na obrácení u chudenické paní nevidí. Vydal se za ní, aby jí vyslechl, ale ona ho k sobě nepustila. Od služebnictva se dozvěděl, že k velkému pohoršení celé domácnosti k sobě nepouští žádného katolického duchovního.⁸⁷¹ Adam Protiva žaluje místodržícím dále. Opakuje tvrzení o děvečce, která původně vyznávala římskou víru, ale pod vlivem své paní od ní odpadla. Byla vyslána do říše, aby zde mohla svoje nekatolické náboženství svobodně provozovat. Dále svědčí, že v Chudenicích se nekonají pravidelné pobožnosti, Alžběta do kostela nechodí.⁸⁷²

V kontrastu s případem její starší sestry se zdá, že Alžběta Salomena s úřady příliš nekomunikovala, přičemž nemůžeme říct, že by se jí tato strategie nevyplatila. Další poručení jsem objevila až z 10. února 1668, to ale opět cílí na obě sestry. Mají

⁸⁶⁸ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 120.

⁸⁶⁹ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 102.

⁸⁷⁰ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 105.

⁸⁷¹ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 119.

⁸⁷² NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 122.

neprodleně oznámit jména svých instruktorů.⁸⁷³ Chudenická paní si žádného kněze pro katechismus na rozdíl od své pilné sestry nezvolila, proto jí byl přidělen. Dne 9. března 1668 čteme v poručení od hejtmanů, že má zůstat se svým manželem do Velikonoc a potom odjet do Klatov, kde se u klatovského děkana bude vyučovat katolickému náboženství.⁸⁷⁴ Zda tak učinila, nevím. Další zprávy jsou až z následujícího roku. Případ Alžběty Salomeny se mnohem hůř komentuje, protože zde chybí příliš mnoho dílků skládky. Z toho, co o mladší z Černínek vím, mě velmi zaráží její pasivita, především ve srovnání s aktivitou její starší sestry. Na druhou stranu nevím, zda mi nechybí nějaká zásadní dokumentace. Vzhledem k obsahu dochované korespondence ale předpokládám, že přeci jen zdaleka tak aktivní ani v řešení sporů s úřady, ani v účasti na katolických rituálech jako švihovská paní Alžběta Salomena nebyla. Některá obvinění mohou pocházet ze zjištěných pohnutek nebo zásadních dezinterpretací, ale jestliže se často opakují, aniž by jiné zprávy svědčily o opaku, můžeme je považovat za pravděpodobné. Citovala jsem navíc několik dopisů, kdy svědci či úředníci chování sester staví do vzájemného kontrastu, z něhož Alžběta Salomena vychází jednoznačně hůř.

V rozporu s dříve uvedenými tvrzeními svědčil chudenický farář 29. ledna 1667, že Alžběta Salomena je dobrá a zbožná žena a žádné pohoršení nebudí.⁸⁷⁵ Jediné vysvětlení takového obratu by bylo, že chudenická paní své chování vlivem výhrůžek změnila. To ale nepovažuji za pravděpodobné. Zaprvé je tento list se svou zprávou ojedinelý a také další prameny svědčí o opaku. Zadruhé, získat pozitivně vyznívající, ale nepravdivé osvědčení lze sehnat v každém čase. Na druhou stranu zmiňme, že chudenický farář svědčil také ve prospěch Anny Kateřiny, také se mohlo jednat o benevolentního faráře, který rád viděl dobro v každé ztracené ovci.

V posledním roce případu mám k dispozici zprávy dvě. Jedno z pera Jana Kaplana, vikáře Klatovského. Ten se zpočátku omlouvá, že neměl čas dle pověření záležitost prošetřit, tak se dal zastupovat chudenickým farářem Ondřejem Hartarem. Víc napíše, až od něj obdrží příslušné informace. Mimo jiné se také kladně vyslovuje o přístupu starší sestry, kterou osobně vyučuje. Vypichuje ale přítomnost jejich strýce, „úhlavního nepřítele katolické víry“, a domnívá se, že dokud on bude v blízkosti jedné

⁸⁷³ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 104.

⁸⁷⁴ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 110.

⁸⁷⁵ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 81.

nebo druhé dámy, tak se ani od jedné konverze nedočkají.⁸⁷⁶ Následuje shrnutí celé kauzy z 9. února 1669. Plzeňští hejtmané píší místodržícím, že pověřili prošetřením záležitosti klatovského děkana. Ten o Alžbětě Salomeně svědčí, že do kostela nechodí, před duchovními správci se skrývá. Navíc nejen, že svátky nesvětí, ale také nutí svou čeládku a služebnictvo, aby ve dny sváteční pracovali. Na rozdíl od starší sestry žádnou naději na přijetí katolické víry u chudenické paní nevidí. Nepřipojuje žádné doporučení, jak se situací naložit, to nechává na místodržících, kteří příslušnou pravomocí vládou.⁸⁷⁷

O druhém rozebíraném případě nemůžu říct více určitého. Považuji ale za pravděpodobné, že pokud se nějaká chybějící část korespondence vynoří, předestřený obraz nijak výrazně nezmění. Alžběta Salomena zůstávala při řešení kauzy podstatně pasivnější, do Prahy se k vyučování vůbec nedostavila, zda odjela do Klatov, jak bylo nařízeno, je také diskutabilní vzhledem k výtce, že se před duchovními správci skrývá. Klatovský děkan, který jí měl podle citovaného poručení vyučovat, jí navíc vůbec neznal a k vyšetření celé záležitosti za ní musel někoho poslat. Nicméně ani na Alžbětu Salomenu nebyl tlak stupňován a kolem roku 1669 pravděpodobně zemřela jako nekatolička. Neznáme ovšem okolnosti její smrti, zda hrála roli nemoc či těhotenství, porod a s nimi spojené komplikace. V takovém případě by bylo jen logické, že nikam necestovala ani nedocházela do kostela. V takovém případě by také dávalo smysl, že jí přes očividně negativní přístup ke katolické víře k vystěhování nikdo příliš razantně nenutil.

7.3 Co z obou případů vyplývá

Příběh sester Černínových ilustruje počínání, k jakému úřady přistoupily, když byla dáma z vyššího stavu nucena ke konverzi. Žádný jiný takto podrobně zdokumentovaný příběh k dispozici nemám, ani pro jedno pohlaví. Již v textu jsem upozornila na důležité momenty, na tomto místě bych ráda upozornila ještě na několik z nich. V první řadě nepovažujeme za samozřejmost, že právě sebevědomé jednání ze strany Anny Kateřiny slavilo úspěch. Ženy se častěji v korespondenci stavěly do role slabých a pokorných, kdežto v tomto případě to je právě opačná strategie, která se dočká reakce. K tomu připočítejme fakt, že starší ze sester jedná výhradně sama za sebe, ačkoliv má katolického manžela. V případě mladší sestry se zdá, že vyčkávací taktika

⁸⁷⁶ NA, SM, karton 1981, sign R109/12, fol. 108.

⁸⁷⁷ NA, SM, karton 1979, sign R109, fol. 138.

mohla být někdy efektivnější. To mě ale vzhledem k poznatkům z předchozího výzkumu příliš nepřekvapilo.

Za nejzávažnější přečin považovaly všechny instance případný negativní vliv na okolí. Právě nařčení ze „svedení“ služebných či poddaných se musely obě sestry bránit. Není podstatné, zda tady k odpadlictví od katolické víry skutečně došlo či nikoliv. Už v předchozích letech komise vyčítala panstvu nekatolické úředníky a domácnost. Soupisy poddaných podle víry naopak odhalují, že katolický pán i tehdy, pokud spravoval převážně evangelickou oblast, býval obklopen pouze vyznavači římské víry. V opačném případě by se dočkal obvinění z liknavosti. Pokud by se jednalo o konvertitu, tak riskoval, že jeho nově nabyté katolictví bude na tomto základě zpochybněno. V případě nekatolické vrchnosti se ale zdá jen logické, že se právě tomuto obvinění přikládala největší váha.

Zajímavá na celém případě je role Adama Protivy hraběte z Gutštejna. Jako jediný z hejtmanů aktivně proti oběma Černínkám vystupoval. Ani žádný z duchovních nekládal do celé záležitosti tolik energie jako on. Jiná hrabata z Gutštejna, Jindřich Bedřich a Maxmilián Rudolf, měli po své matce Anně Elišce Černínové jisté dědické nároky na švihovském panství, které však odkoupila a na sebe převedla právě Anna Kateřina.⁸⁷⁸ Není tedy zcela vyloučeno, že přední plzeňský hejtman měl osobní zájem na perzekuci Černínky, případně jejího manžela či sestry. Tuto spleť nároků na švihovské panství nemíním v práci rozplétat, ale velmi intenzivní snaha očernit obě sestry ze strany hraběte skutečně určitá podezření budí. Především v případě Anny Kateřiny, jejíž chování a vysvědčení od duchovních mluví zcela proti jeho nařčením. V případě starší sestry bych si skoro troufla tvrdit, že obvinění o svedených služebných bylo hejtmanem vykonstruováno právě proto, že se jednalo o to nejzávažnější, jaké mohl proti nekatolické šlechtě vyslovit. Negativní přístup mladší sestry také jistě roli přitěžující okolnosti hrál, ale Alžběta, přestože se jeví jako velmi pasivní a zdaleka se tolik neblíží ideálu (ne)katolické paní jako starší Černínka, není v hledáčku úřadů. Je to Anna Kateřina, jejíž případ plní stránky této bohaté korespondence, ona se jede vyučovat do Prahy, ona dokládá neustále svou náklonost ke katolictví, kdežto mladší sestra katechismus odmítá, přičemž žádné kroky se proti ní nepodnikají. Zdá se tedy pravděpodobné, že právě starší sestra, ač mnohem méně ohrožovala jednotu víry v Čechách než Alžběta Salomena, představovala cíl v celém případě. A osobní

⁸⁷⁸ Sedláček, 1893, s. 22.

angažovanost hraběte z Gutštejna se také jeví jako zřejmý fakt. Samozřejmě, mohl pouze plnit svou povinnost jako zemský hejtman, který dohlíží na dodržování císařských nařízení také ve věcech náboženství. Ale snaha přiživit se na evangelících ze strany jejich katolických sousedů či příbuzných by nebyla ničím novým. Také zde se může jednat o případ, kdy obě sestry v klidu žily na svých panstvích jako nekatoličky, nijak nevyčnívaly a nikomu jejich nelegální vyznání nevadilo. Dokud někdo vlivný vůči nim nepojal zisťný úmysl, v kterémžto případě se jejich nekatolictví hodilo jako záminka. Zde jsem ale zašla v interpretaci daleko za mez tvořenou ověřitelnými fakty. Uzavřu tedy kapitolu o sestrách Černínových konstatováním, že tento jeden případ v praxi ilustruje mnohá má předcházející tvrzení najednou.

8 Ženy jako subjekt rekatolizace

8.1 Rodina a známi

Do této chvíle jsem se věnovala převážně ženám, které rekatolizačnímu tlaku čelily. To také bylo ve shodě s badatelským záměrem. Není totiž reálně možné obsáhnout celý proces protireformace a katolické restaurace a roli všech žen v něm. Katoliček, které působily na své okolí, rodinu či poddané, bylo mnoho už v předbělohorském období a zdaleka se nejednalo pouze o jednotlivkyně donucené k tomuto počínání.⁸⁷⁹ Mě ale také vzhledem k pramenné základně, kterou jsem k vyhotovení této disertační práce zvolila, zajímalo to, jaká role se v tomto procesu ženám přisuzovala. Byly také ženy zodpovědné za vyznání svých rodinných příslušníků či poddaných? Víme přeci, že mužům se kladlo za vinu, pokud jejich manželky s konverzí otálely. Měly je „přivést k rozumu“.⁸⁸⁰ O vlivu, jaký měla matka na víru svých potomků, už jsem psala. Předpokládám, že si to uvědomovaly také úřady. Kromě obecně logické úvahy mě k tomu vede důraz, jaký se kladl na konverzi obou rodičů, nikoliv pouze muže jako ekonomicky aktivního jedince, který také rodinu vedl. Ale také důraz na odebrání dětí vdovám, pokud nadále odmítají konverzi.⁸⁸¹ Bohužel ale nemohu tuto úvahu dostatečně podložit. Zdá se totiž, že ačkoliv prameny statistické i jiné potvrzují domněnku o větším vlivu matčiny výchovy při volbě církve u dětí, v průběhu rekatolizace tuto problematiku orgány nijak výrazně nereflektovaly. Dbaly spíše na konverzi všech – mužů, žen i dětí, přičemž tato strategie vycházela nejen z praktické nutnosti, ale z charakteru celého procesu, který se snažil o obrácení každého „až do nejmenšího v domě zůstávajícího“.⁸⁸²

Nicméně v některých případech se také na bedra vdaných paní kladla starost o spásu duší, nikoliv pouze dětských. Dne 14. července 1627 nařídili rekatolizační komisaři hraběnce Anně Fürstenberkové, rozené z Lobkovic, aby zařídila konverzi hospodáře ve svém pražském domě.⁸⁸³ Nicméně podobná nařízení komise ve stejnou

⁸⁷⁹ Více viz např. Janáček, 1996.

⁸⁸⁰ Např. AHMP, SR, 1625–1635 sbírka dekretů, sign. 744, fol. 17–18, NA, SM, karton 1980, sign. R109-10, sv. 2, fol. 162–163 a fol. 167.

⁸⁸¹ Rezek, 1890, s. 153.

⁸⁸² AHMP, SR, 1625–1635 sbírka dekretů, sign. 744, fol. 65–67.

⁸⁸³ Podlaha, 1908, s. 17.

dobu vydávala i proti mužům.⁸⁸⁴ V dikci obou dopisů neshledávám žádný podstatný rozdíl. To samé lze říci o stížnosti komisařů, že paní zaměstnávají nekatolické úředníky.⁸⁸⁵ O problematice evangelického úřednictva na panstvích katolických vrchností už řeč byla. Vždy se zde klade odpovědnost za danou osobu. Pán či paní se buď mají provinilce zbavit, tedy propustit ho a najmou nového, nebo ho přimět ke konverzi. Pro zvolené téma ale považuji za podstatné, že se zde nečiní rozdíl mezi mužem a ženou v roli vrchnosti. Ani dikce dopisů, ani lhůty dané pro vyplnění instrukce se nijak neliší. S určitostí lze totiž tvrdit, že pokud žena byla tou osobou, která domácnost vedla, což se v případě vdov naprosto shodovalo s českým zemským právem, potom měla stejnou odpovědnost za rekatolizaci své domácnosti či úředníků. Tak jak se někdy dělaly rozdíly v případě vdov či vdaných žen, pokud šlo o jejich osobní náboženské přesvědčení, tak v případě, že měli jiné osoby na starost, zde se nedočkaly zvláštního zacházení vůbec.

V případě rodinných příslušníků stáli v popředí zájmu úřadů v první řadě muži, otcové. Nenašla jsem jediný případ, kdy by komise apelovaly na manželku, aby zajistila konverzi nekatolického manžela. Nebo že by ženu dávaly muži za příklad a naléhaly, aby se s ní ve víře sjednotil. Nepochybuji, že takový hovor mezi dámou a jejím zpovědníkem či knězem v soukromí nejednou proběhl, ovšem nikdy se nedostal do oficiální komunikace. Společenský úzus velel jinak. Přesto někdy měla žena na starost konverzi lidí okolo sebe mimo své vlastní potomky. Tak v dopise 29. června 1628 je takto upomínána mezi jinými Veronika Slavatová, rozená ze Žerotína, aby zajistila obrácení sestry.⁸⁸⁶ V prosinci 1629 je dotazována paní z Budova, zda již zajistila konverzi své přítelkyně.⁸⁸⁷ V obou případech se ale jedná o ženské příbuzné či známé. Pokud se mluví o muži, jako v případě nekatolického strýce na panství sester Černínových nebo Magdaleny z Puchaimu, rozené z Valdštejna, užívá se jiných formulací. Černínkám v zásadě přítomnost nekatolického strýce nikdo nevyčítal, byla sice zaznamenána mezi přitěžujícími okolnostmi, ale mnohem častěji si takto posteskli duchovní, kteří se báli jeho zhoubného vlivu na duše svých svěřenkyň.⁸⁸⁸ Magdalena

⁸⁸⁴ Podlaha, 1908, s. 18–19.

⁸⁸⁵ Podlaha, 1908, s. 122, 133–134, 185.

⁸⁸⁶ Podlaha, 1908, s. 188–189.

⁸⁸⁷ Podlaha, 1908, s. 241–242.

⁸⁸⁸ NA, SM, karta 1979, sign R109, fol. 138; NA, SM, karta 1981, sign R109/12, fol. 108.

z Puchaimu na svém panství trpěla svého švagra, který se projevoval jako horlivý nepřítel katolické víry. Jistě tedy proti římské církvi nějakým způsobem vystupoval, sama odlišná víra v tomto případě vadila méně. Tyto aktivity mu jeho švagrová neměla trpět. Navíc se nikde nenařizuje, aby zařídila jeho konverzi. Výtka směřuje k tomu, že mu na svých pozemcích umožňuje pobyt. Má ho buď vyhnat, nebo mu *oznámit*, že na přijetí římské víry má dva týdny.⁸⁸⁹

Tento rozdíl považuji za zásadní. Magdalena zde má jednat jako dobrá správkyně panství, která netrpí zakázané náboženství a dbá na blaho katolické víry. K tomu byli vybízeni shodně ženy a muži, téměř totožnými formulacemi, se stejným důrazem. Nicméně paní z Puchaimu nikdo nevybízí, aby na svého příbuzného jakkoliv působila, nemá tedy zodpovědnost za jeho obrácení.

8.2 Ženy jako pozemková vrchnost

Zodpovědnost za obrácení jiných byla ženám zpravidla přisuzována jen tehdy, pokud jednaly z pozice vrchnosti. Takových dokladů mám k dispozici několik.⁸⁹⁰ Logika tohoto počínání se zdá být jasná. Pokud měly být ženy plnoprávními majitelkami statků, muselo se s nimi počítat ve věci rekatolizace, protože bez výrazného přispění vrchnosti by se celé dílo sotva vůbec zdařilo.⁸⁹¹ V roli šlechticů a šlechtičen v procesu restaurace katolicismu spatřuji téma na samostatnou disertaci. Regionální sondy, jako citovaná práce Josef Hrdličky, k celkovému obrazu přispějí, ale teprve až budeme mít k dispozici podobných studií více, budeme se moci pokusit o určité zobecnění. Nepochybuji, že k tomu v blízké budoucnosti dojde, jelikož téma pobělohorské šlechty se u tuzemských badatelů těší značné oblibě.⁸⁹² Role žen v daném procesu a to, zda se projevovaly odlišně od svých mužských protějšků, jaké užívaly metody při rekatolizaci, to tvoří rozsáhlý komplex témat, které v překládané práci místo nemají. Na tomto místě tedy velmi stručně zmíním dámu, které si literatura všímá už delší dobu, včetně jejího rekatolizačního snažení.

⁸⁸⁹ Podlaha, 1908, s. 253–254.

⁸⁹⁰ Např.: Podlaha, 1908, s. 131–132, 135–136.

⁸⁹¹ Více o roli vrchnosti v rámci rekatolizačního procesu například: Ďurčanský, 2013; Hrdlička, 2013; Čáňová, 1980.

⁸⁹² Vokáčová, 2014; Mat'a, 2004; Prchal, 2015.

8.2.1 Polyxena z Lobkovic

Polyxena rozená z Pernštejna, provdaná poprvé z Rožmberka a podruhé z Lobkovic⁸⁹³ patří k nejvýznamnějším ženám českých ději, přestože také v jejím případě (jako v případě jejího manžela a jiných významných *katolíků* v dějinách raného novověku) hodnotové soudy zaujímané historiky i beletristy ovlivňovala jejich konfesijní orientace.⁸⁹⁴ Ve své práci se chci stručně zaměřit především na rekatolizační snažení této paní, protože jako u jedné z mála žen můžeme takovéto hodnocení provést.

Začneme konstatováním, že Polyxena z Lobkovic zcela jednoznačně katolickou ofenzivu, kterou prováděla císařská strana na přelomu 16. a 17. století, schvalovala. Sama se tvorby této politiky účastnila v perňštejnském salonu své matky, který po její smrti sama vedla a kde se scházeli vrchní představitelé tzv. „španělské frakce“, jinými slovy všichni důležití katolíci v českém království.⁸⁹⁵ Že spolu s manželem Zdeňkem Vojtěchem Popelem z Lobkovic⁸⁹⁶ pociťovala jisté zklamání nad směrem, jakým se po vydání Obnoveného zřízení zemského vyvíjel český stát, jak naznačuje Josef Janáček, přičemž totéž zaznívá z edice dopisů Jaroslava Marka, na tomto faktu nic nemění.⁸⁹⁷ Zde se jednalo, pokud bereme Janáčkovo tvrzení za prokázané, o rozčarování z vnitropolitického kurzu císařské politiky, který umenšoval vliv staré české šlechty, v podstatě celé stavovské obce, ve prospěch centralistického modelu vlády. Náboženskou reformu by zajisté Polyxena nekritizovala, ačkoliv ani ona nebyla vždy příkladem vrchnosti podle názoru rekatolizačních komisařů.

Zdeňk Popel býval zaměstnán svým úřadem často nad rámec svých povinností,⁸⁹⁸ přičemž sídlil buď v Praze, nebo ve Vídni. Každopádně na správu rodinného majetku příliš času neměl. Byla to tedy především Polyxena, která na statcích hospodařila. Ačkoliv také zde jako ve většině záležitostí panovala mezi manželi vzácná

⁸⁹³ Polyxena z Lobkovic (1546–1662).

⁸⁹⁴ Kritické shrnutí literatury k tématu této přední české šlechtičny lze najít v zatím nejnovější práci, která se jí věnuje, od Marie Ryantové (2016, s. 7–18).

⁸⁹⁵ Janáček, 1996, s. 120–136; Ryantová, 2016, s. 176–233.

⁸⁹⁶ Zdeňk Vojtěch Popel z Lobkovic (1568–1628) byl od tzv. bartolomějského puče roku 1599 nejvyšším kancléřem českého království až do své smrti.

⁸⁹⁷ Janáček, 1996, s. 227–247; Marek, 2005.

⁸⁹⁸ Více viz Kalista, 2009, s. 59–70.

shoda,⁸⁹⁹ nalézám zde možnost nahlédnout do rekatolizačních praktik prováděných ženou.

Doklady mám především z roudnického, litomyšlského a velkoclumeckého panství. Polyxena na svěřeném území přistoupila k obracení poddaných již v první čtvrtině 17. století. Roku 1608 vydala nařízení, které řešilo mimo jiné náboženskou otázku v Litomyšli. V první řadě vyzvala měšťany, aby poctivě navštěvovali bohoslužby, dodržovali pracovní klid a zákaz prodeje opojných nápojů ve sváteční dny. Navrch ale přikázala, aby sekty podobojí a jiné mezi sebou měšťané netrpěli a aby městská rada hlídala dodržování zákazu podomních bohoslužeb.⁹⁰⁰ Podobného duchu bylo nařízení vydané pro obyvatele Roudnice, Karel Stloukal ho označil za jedno z nejmírnějších rekatolizačních nařízení.⁹⁰¹ Nicméně nařízení Majestátu vydaného roku 1609 nedbala ani Polyxena ani její manžel, který jej notabene odmítl podepsat s odkazem na své svědomí.⁹⁰² Marie Ryantová se domnívá, že šlo o odlišný výklad, že manželé z Lobkovic považovali ustanovení o svobodě vyznání za platné po vzoru augsburského náboženského míru. Tedy že nekatolická vyznání byla povolena tehdy, kdy se tak rozhodla nekatolická vrchnost, kdežto katolíci měli dále právo vyžadovat, aby se s nimi poddaní sjednotili ve víře.⁹⁰³ Takový výklad se neshoduje se skutečným zněním dokumentu z roku 1609, který se vymykal podobným urovnáním mezi vyznáními raného novověku právě svobodou víry pro podané,⁹⁰⁴ Troufnu si navíc tvrdit, že jak Polyxena, tak její manžel, který jako český kancléř sledoval celý proces vzniku Majestátu a dobře rozuměl jazyku právnických akt, moc dobře věděli, že nemají na obracení poddaných ke katolické víře právo. Roku 1611 tak došlo ke střetu, když vydaný zákaz zvonit na pohřbu nekatolíka rozzlobil měšťany v Litomyšli. Ti přes protesty vylomili dveře kostela a vykonali potřebný úkon sami. Polyxena žádala na městské radě satisfakci, a když se jí nedočkala, radní odvolala a do funkcí dosadila katolíky. Dolní konzistoř žádala defenzory o nápravu, ale marně.

⁸⁹⁹ Ryantová, 2016, s. 234–385.

⁹⁰⁰ Ryantová, 2016, s. 258–259.

⁹⁰¹ Stloukal, 1996, s. 221.

⁹⁰² Kalista, 2009, 65–66.

⁹⁰³ Ryantová, 2016, s. 260–262.

⁹⁰⁴ Více viz např. Just, 2009.

V Sedlčanech si ihned po vydání Majestátu poddaní vyžádali navrácení kostela a dosadili sem protestantského pastora. V průběhu dvou let se vrchnosti podařilo ho vypudit a dosadit katolického kněze. Polyxena nikdy nešla formou násilné rekatolizace, ze své pozice především dbala, aby úředníci na panství, městské rady a především kněží byli katolíci. Na vysokochlumeckém panství ale taková taktika mnoho úspěchu nepřinesla. Obyvatelé raději než na katolické bohoslužby v Sedlčanech docházeli do až hodinu chůze vzdálených nekatolických kostelů na sousedním panství.⁹⁰⁵ Z výše uvedeného vyplývá, že nejvyšší kancléř a jeho manželka patřili k těm šlechticům, na které si stěžovala česká stavovská opozice, když udávala porušování Majestátu jako důvod svého odporu vůči panovníkovi.⁹⁰⁶ Rudolfem II. vydaná listina neměnila nic na jejich přístupu k nekatolickým poddaným. V obou případech je ale nasnadě připomenout zodpovědnost za duše poddaných, kterou cítili, přičemž Lobkovic se možná jakožto kancléř, jehož podpis na dokumentu chyběl, necítil jeho nařízením osobně vázán.

Zdeněk Popel nebyl 23. května 1618 vyhozen z okna v zásadě pouze proto, že dlél tou dobou ve Vídni, jak mu velely povinnosti.⁹⁰⁷ Polyxena, která poskytla přístřeší zraněnému Vilému Slavatovi, dala svou příslušnost k pro-císařské straně sporu najevo zcela jasně. Od počátku jí bylo jasné, že jak tato skutečnost, tak v nekatolických kruzích nepopulární počínání na spravovaných územích, ji staví to nebezpečné situace. Jakmile stavové přistoupili ke konfiskaci majetku katolíků, pokusila se zachránit roudnické panství fíngovaným prodejem Magdaleně Trčkové z Lípy, která se jako protestantka, jejíž rodina na povstání přispěla finančně i vojskem, nemusela bát. Nicméně stavové nejenže lest prokoukli a k zabavení majetku přední katoličky přistoupili, transakci odmítli i roudničtí poddaní.⁹⁰⁸ Kromě vzpoury proti vrchnosti měli místní nekatolíci na svědomí také excesy proti katolíkům, kteří v Roudnici žili. Na Litomyšlsku byla situace ještě horší. Během povstání zde docházelo i k obrazoboreckým bouřím a (snad nešťastnou náhodou) přišel o život jeden katolický kněz.⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ Ryantová, 2016, s. 290–300.

⁹⁰⁶ Např. Petráň, 1972, s. 137–140.

⁹⁰⁷ Kalista, 2009, s. 67.

⁹⁰⁸ Janáček, 1996, s. 222.

⁹⁰⁹ Ryantová, 2016, s. 369. Někdy ve světle excesů, jakých se dopouštěli nekatolíci, když si po ústřích z doby před rokem 1618 vyrovnávali účty s katolíky v průběhu povstání, dostává pobělohorská rekatolizace trochu jiný význam. Studie, která by mapovala v jedné lokalitě tuto změnu konfesijní

Po roce 1620 se Polyxena vrátila k rekatolizačnímu kurzu. Stejně jako císař na té nejvyšší úrovni, také ona mohla v případě svých poddaných těžit z faktu, že povstalci očekávali spravedlivé počínání za své činy z doby před bělohorskou porážkou. Počet konvertitů se rázem zvýšil, když promíjela nebo snižovala perzekuce rebelantům pod příslibem konverze ke katolictví. Tato taktika vycházela v Roudnici, ale v Litomyšli, které odebrala veškerá městská práva a navrátila je až po konverzi celého města, došlo k tomu, že téměř všichni konvertité byli katolíci jen podle jména. Nově dosazení hejtmáné měli pečlivě vyhotovovat seznamy konvertitů, nekatolíků zatvrzelých i těch, kdo konverzi přislíbili nebo alespoň nevyhloučili. Nicméně Litomyšl ležela příliš blízko žerotínskému panství, kam nekatolíci docházeli na bohoslužby.⁹¹⁰ Stav tohoto města vedl roku 1627 ke stížnosti kardinála Harracha jakožto rekatolizačního komisaře, aby své poddané paní obrátila a zamezila jim styk s predikanty.⁹¹¹ K vyložené tvrdému kurzu Polyxena ani Zdeněk z Lobkovic nepřistoupili ani po roce 1620. Za nejprísnejší považují vypovězení třinácti nejzatvrzejších měšťanů ze Sedlčan roku 1624, přičemž jejich statky nebyly zabaveny, ale prodány a výtěžek odevzdán manželkám a dětem provinilých.⁹¹²

Polyxena se hlásila jasně k radikálnímu křídlu katolické strany stejně jako její manžel, který sám právě ofenzivě španělského křídla vděčil za kariérní vzestup. Nicméně počínání lobkovického páru při obracení poddaných na katolickou víru po roce 1620 musím hodnotit v kontextu doby jako mírné. Například roku 1629 rekatolizační komise sice chválila Polyxeninu horlivost při obracení poddaných, ale vytýkala pro změnu nekatolické služebnictvo.⁹¹³ Nejhorlivější katolíci většinou nekatolické služebnictvo touto dobou netrpěli, ve prospěch myšlenky o mírnějším rekatolizačním přístupu kněžny z Lobkovic mluví také hojné přímlyvy za nekatolíky a především nekatolíčky, které učinila s manželem hned po porážce povstání.⁹¹⁴ Jako jedno z hlavních vysvětlení mohu uvést upřímnou starost o spásu duší poddaných, přičemž násilné formy rekatolizace k vnitřně opravdovému obratu vedly málokdy. Na

orientace vrchnosti a chování příslušníků obou vyznání ve změněných situacích, by do celé debaty o konfesionalizaci mohla přinést určitý posun.

⁹¹⁰ Ryantová, 2016, s. 368–369.

⁹¹¹ Podlaha, 1908, s. 5.

⁹¹² Ryantová, 2016, s. 371–372.

⁹¹³ Podlaha, 1908, s. 200.

⁹¹⁴ Janáček, 1996, s. 224.

druhou stranu nelze pochybovat o tom, že Ferdinand II. také obracení poddaných na „správnou“ víru myslel zcela upřímně a násilné formy vyloženě nezavrhoval.

Předložený výklad považuji spíše za ukázkou uvedenou pro úplnost. S ohledem na roli žen v rekatolizaci není možné na základě výše uvedeného generalizovat. Polyxena patřila k výjimečným ženám a jejího mínění si vážili i přední politici a duchovní dané doby. Stejně tak nesmíme podcenit vzácnou názorovou i osobní shodu, jaká panovala mezi lobkovickými manželky. Lze říci, že oprávněná důvěra, jakou nejvyšší kancléř ve schopnosti své manželky při spravování panství měl, patřila k základním předpokladům pro to, abychom zde mohli vůbec hovořit o rekatolizaci jí svěřeného území. Běžně by totiž zodpovědnost za území, třeba i zděděné, v případě provdané ženy patřila přirozeně manželovi. Role ženy při obracení svěřeného území, s výjimkou vdov, tak často zůstává v pramenech oficiální povahy skryta. Nelze ani tvrdit, že by mírnější přístup, jaký jsem zde předestřela, zastávala Polyxena proto, že byla žena. Jednak podobné výtky rekatolizační komisaři směřovali ženám i mužům v dané době, zadruhé se zde shodovala se svým manželem. Uvedený exkurz tak nastiňuje úskalí, se kterými se bude potýkat badatel, který se pokusí vystopovat ženskou stopu v rekatolizaci, pokud bude zkoumat ženy nikoliv jako subjekty nátlaku na změnu víry, nýbrž jeho aktérky.

9 Chování a smýšlení žen v rekatolizaci

Než se dostanu k závěru práce, musím se pokusit odpovědět na zásadní otázku. Dosud jsem se věnovala především tomu, jakým způsobem ženy vnímali aktéři rekatolizace, a letmo jsem se dotkla tématu paní aktivních v celém procesu na straně katolíků. Ale to, jak prožívaly jejich počínání nekatoličky, které v podstatě stojí v centru pozornosti celé práce, o tom jsem mnoho nenapsala. Bohužel na tomto místě nemohu předložit žádný materiál, který by nás odpovědi alespoň přiblížil. Jakékoliv jistější tvrzení musí být utvořeno na základě pramenů zcela jiného typu, než které jsem používala já. Takových se nalézají po archivech málo. Ego-dokumenty jako deníky nebo soukromá korespondence totiž sice v raném novověku vznikaly a to dokonce v hojném počtu, ale málokdy z pera žen.⁹¹⁵ Veškeré myšlenky, které tedy v této stručné podkapitole vyslovím, musím považovat za domněnky vyslovené na základě studia materiálů „z druhé strany“.

Prameny s jistotou odhalily, že obrátit ke katolictví ženy trvalo déle. Muži konvertovali zpravidla dříve bez ohledu na zeměpisnou lokaci nebo společenskou vrstvu. Nelze ale pravdit nic jistého o příčinách této skutečnosti. Pojmenovala jsem sice rekatolizační model rodiny, ale ten popisuje skutečnost nikoliv její příčiny. Ty hledejme pravděpodobně v kombinaci minimálně tří faktorů. V první řadě k tomu sváděl, v rozporu s původním záměrem, přístup úřadů. Častější prodlužování lhůt v případě žen k takovému počínání rozhodně spíš navádí, než že by od něj odrazoval. Dále můžeme počítat s větší mírou angažovanosti žen v náboženských otázkách, která v některých případech přispěla k větší stálosti ve staré víře, kdežto v jiných naopak přiměla dotyčnou k rychlejší konverzi a také potom k aktivní participaci v církvi. S největší pravděpodobností zde ale na ženskou složku obyvatelstva mnohem více působil tlak sociální. Stejně jako v rámci společenské vrstvy bývaly šlechtičny navzájem solidární, ať už se jednalo o vyznavačky jedné nebo druhé konfese,⁹¹⁶ tak také měšťanky držely více pospolu. Tím lze také vysvětlit hromadné odmítání přestupu u manželek konvertitů ve městech navzdory poměrně ostré reakci úřadů, která k takovému jednání v žádném případě nevybízela. Také statistické prameny by tomuto nasvědčovaly. Že ženské pohlaví mělo ze své podstaty sklon k „zatvrzelému zůstávání v herezi“, to se nám

⁹¹⁵ Výjimky se najdou např.: Ratajová, 2002; Marek, 2005.

⁹¹⁶ Knoz, 2006, s. 744.

snažily podsunout především mužské autority. Zrnko pravdy na tomto tvrzení určitě bude, ale přílišné generalizaci se musím vyvarovat. Ostatně, jak naznačuje Josef Janáček, už malý vzorek šlechticů, pro jejichž uvažování doklady k dispozici jsou, napovídá, že způsob, jakým se ženy srovnávaly s nutností konverze, se osoba od osoby lišil.⁹¹⁷ O co víc by potom bylo ošidné přílišné zobecnění v případě celé populace jednoho území. Můžeme tedy vyslovovat domněnky o modelech a strategiích jednání, ale vnitřní přesvědčení nám ve většině případů zůstane skryto.

⁹¹⁷ Janáček, 1996, s. 244–246.

10 Závěr

Za hlavní cíl předkládané práce jsem si stanovila přispět k poznání rekatolizačního procesu v českém království prostřednictvím výpovědi pramenů o ženách a jejich specifické zkušenosti. Mám za to, že právě taková snaha by měla být vlastní badatelům dějin žen nebo gender history – tedy zakomponovat poznatky o jednom či druhém pohlaví (či genderu) do dějin obecných. Ostatně všechny dílčí problémy, které historikova práce rozkrývá, nabývají smyslu až tehdy, když přispějí svým dílem do skládky tvořící celkový obraz.

Prvním dílčím cílem bylo určit, zda a jakým způsobem se v rámci restaurace katolicismu lišila ženská zkušenost od té mužské. Poměrně překvapivé zjištění představuje fakt, že rozdíl není zdaleka tak patrný, jak by se v souladu s dosavadní znalostí legislativního i společenského postavení ženy dalo očekávat. Na několika místech práce jsem konstatovala, že úřady ve většině případů s ženami komunikovaly přímo, nikoliv prostřednictvím právně definovaných zástupců (otců či manželů), ačkoliv tato skutečnost dominuje více v prostředí šlechtickém než měšťanském. Výhrůžky směřované na manžely, kteří nepřivedou své choti k poslušnosti, jsou sice poměrně časté, ale také nepředstavují žádné překvapení. Raně novověký étos přisuzoval muži odpovědnost za duchovní směřování a právní odpovědnost za konformitu celé rodiny. O to více překvapují právě ty situace, kdy je to jinak, kdy jsou ke komisi či na radnici k pohovorům o víře předvolány ženy, také z měšťanského stavu, ale především z nižší i vyšší šlechty, či kdy se komisaři a zemští hejtmané obrací přímo na ně a ženy s vyšší či nižší mírou sebevědomí osobně odpovídají.

Nekatolíci všech společenských vrstev a obou pohlaví (jak prameny rády zdůrazňovaly) měly konvertovat a většina obyvatelstva vyvíjela různé strategie, jak se této povinnosti vyhnout, nebo ji alespoň odkládat co nejdéle. Kladla jsem si tedy otázku, zda ženy tíhly k jinému způsobu řešení nastalé situace. Odpovědět musím záporně, ačkoliv určité odlišnosti najít lze. V první řadě je třeba podotknout, že všechny vyčkávací strategie, odchod do exilu spontánní nebo v souladu s dekrety, tajný i povolením podložený návrat do vlasti a následné pokusy o restituci majetku či další méně časté aktivity praktikovala obě pohlaví bez rozdílu. S určitou rezervou lze poukázat na především v měšťanském, ale i šlechtickém prostředí dvacátých let 16. století vysledovanou déletrvající odolnost vůči rekatolizačnímu tlaku, kterou autoři některých

opatření „zatvrzelému pohlaví ženskému“ patřičně vytýkali. Pohled do statistických i jiných pramenů z doby pozdější prozrazuje, že s časem se také odbojné manželky a vdovy podvolily, a snad i poctivěji než jejich choti plnily nařízení katolické církve. Tento poslední závěr vyvozují především z výpovědi zpovědních seznamů, vyslovují ho tedy spíš jako hypotézu. K určitěji formulovanému tvrzení bude potřeba další badatelské snažení na poli pramenů z let šedesátých a sedmdesátých, kdy rekatolizaci většiny území můžeme považovat za ukončenou.

Rozdíl jsem našla především v reakci orgánů na tyto „odkladné“ strategie. Tak jako v komunikaci s ženami a muži nespátřuji ze strany rekatolizačních úředníků mnoho odlišností, odpovědi na žádosti o prodloužení lhůty či návrat z emigrace směřované do rukou dam a paní se vyznačovaly vyšší mírou vstřícnosti. Ač ani zde nemůžeme generalizovat, protože celý rekatolizační proces si zakládal na individuálním přístupu, tak přeci jen zde pravděpodobně působí přesvědčení, že žena jakožto bytost bez politické a s omezenou právní odpovědností představuje pro reformu víry v zemi menší nebezpečí. Druhým důvodem pro popsany postup může být to, že ženy se nejen snadněji podrobovaly sociálnímu tlaku většinové společnosti (na konci dvacátých let až na v práci vyjmenované problematické oblasti už alespoň nominálně katolické). Toto může být ale odůvodnění ex post, protože nepovažuji za pravděpodobné, že o této tendenci rekatolizační úředníci věděli. O čem určitě ale vědomost měli, to bylo problematické postavení vdov či provdaných a od manžela odloučených paní z pohledu práva, ale také společnosti. Aby vdova nestrádala, potřebovala se spoléhat na řadu v právu zakotvených pojistek, jako možnost dědictví a poručnictví. Právě to ale byly věci, které rekatolizace upírala nejen vdovám, nýbrž všem nekatolíkům v zemi. Pravděpodobnost, že v nastalé situaci vrátivší se emigrantka, či prodloužené lhůty požívající dáma, nakonec tlaku při zostření rekatolizačních nařízení podlehe, byla poměrně velká a církve i stát si malé ústupky mohly dovolit. S největší pravděpodobností ale hlavní roli hrál raně novověký étos, který velel vdovy a také ženy obecně ochraňovat, pokud samozřejmě projevíly dostatečnou míru pokory a snahy k alespoň vnějškové konformitě.

Především pohled do statistických pramenů odhalil, že vliv, jakým matka vládla v případě konfesijní orientace potomků dalece převažovat ten otcovský. Lhostejno, zda mluvíme o synech či dcerách. Z tohoto pohledu se jeví výše zmíněná politika jako krátkozraká, jelikož to byla právě generační výměna, která k prosazení katolického

vyznání na celém území Čech přispěla nejvíce. Na druhou stranu víme, že se v poměrně krátké době obrácení obyvatelstva povedlo, takže tuto výtku můžu směle zamítnout.

K výzkumu jsem přistupovala s určitými výše popsány premisami. Na prvním místě budu jmenovat zvýšenou vnímavost žen vůči náboženství obecně, která se projevovala intenzivnějším emocionálně laděným prožíváním víry, a především touhou po aktivitě v různých reformních či na druhé straně kacířských hnutích. Že ženská a mužská zbožnost se od sebe lišily, toho si všímali jak současníci, tak historici. V mém výzkumu jsem s touto skutečností také na základě svého předchozího výzkumu pracovala, ale nemohu ji ani vyvrátit, ani potvrdit. Pokud totiž skutečně ženy víru prožívaly intenzivněji, potom se toto mohlo odrazit ve vytrvalejším lpění na zakázané konfesi, ale také ne aktivnějším zapojení se do života a rituálů „vnuceného“ vyznání. Pro obě tvrzení se doklady dochovaly. Stejně tak nemůžeme tvrdit, že by přístup k náboženství sám o sobě tyto skutečnosti zdůvodňoval, faktorů zde zajisté působilo mnohem víc. V předloženém badatelském počínu se tak myšlenka odlišné ženské zbožnosti ukázala jako málo významná.

Dále jsem předpokládala, že z různých výše popsáných společenských a právních důvodů bude na ženy vyvíjen menší rekatolizační tlak než na jejich protějšky. To se potvrdilo pouze zčásti. Aniž bych se zde dopouštěla přílišné generalizace, mám za to, že právě poměrně intenzivní tlak na ženské pohlaví a důraz, který se na konverzi obou pohlaví kladl, je nepochybným faktem, který působí určité překvapení. Ženy samozřejmě nemohl stát ani církev přehlížet pro jejich (také výzkumem potvrzenou) nezastupitelnou roli při výchově dalších generací. Ale církev, právo ani společnost zdaleka v dějinách ženské otázky nedělali vždy rozhodnutí, která bychom my dnes považovali za logická. Jinými slovy, klíčové postavení matky při výchově potomků se neodráželo ani v diskuzi (byla-li v různých obdobích jaká) o vzdělání žen, teologickém či jiném; v legislativě a často ani ve společenském postavení ženy-matky. V procesu rekatolizace ovšem ženy opomíjeny nebyly, naopak, často se opakoval důraz na nutnost jejich konverze snad i proto, že společnost mohla mít tendenci si dekrety vykládat opačně, tedy tak, že ženy jako méně významné, slabší a v důsledku méně nebezpečné konvertovat nemusí. Že k takové dezinterpretaci docházelo především v městském prostředí, jsem doložila dostatečně. Státu a církvi ovšem na konverzi obou pohlaví záleželo nikoliv pouze z ohledu na edukaci potomstva. Ke katolické církvi se měli obrátit všichni obyvatelé bez ohledu na věk, stav a pohlaví. Každý byl důležitý, což

dokazuje také důraz na individuální posuzování jednotlivých případů. Císař Ferdinand II. se pravděpodobně, alespoň ve svých slabých chvílích, cítil odpovědným za každou duši, kterou se mu do lůna římské církve nepodaří přivést, včetně žen. Na druhou stranu není možné opomenout vstřícnější přístup vůči ženám při vyřizování různých žádostí o odklad, návrat z emigrace nebo restituci majetku. Zde se pravděpodobně jednalo skutečně o étos, který považoval ženu (a nezapomeňme, že nejčastěji byly žadatelkami vdovy) za stvoření slabší hodné ochrany a určitých úlev. Tento fakt sám o sobě by nás neměl překvapit. Co naopak udivuje, je právě skutečnost, že se tak nedělo zdaleka vždy a dokonce ani v rozhodující většině případů. Máme doložených mnoho zamítnutých žádostí, předvolání či nesmlouvavých vyjádření, což svědčí právě o tom, že úřady si uvědomovaly důležitost konverze nejen mužů, ale také žen, pokud chtěly proces restaurace katolického náboženství v českých zemích úspěšně dokončit.

Mou poslední premisu představuje snížený výskyt a postupné mizení konfesijně smíšených manželství. Nutno říci, že toto můžeme pozorovat už ke konci předbělohorského období, kdy se jednotlivá vyznání vůči sobě příliš vymezují. Smíšená manželství z doby tzv. české renesance⁹¹⁸ skutečně mizí. Ve statistických pramenech, ale i v jiných zdrojích, nacházíme ovšem nový typ svazku, kdy manželé vyznávají odlišnou víru. Jde o situaci, kdy jeden z manželů nekatolické vyznání opustil a přizpůsobil se tlaku na konverzi. Dle mého zjištění byl v rodinách ve většině případů první muž. Takto vznikala nová manželství, kde v konfesi nepanovala shoda nejen mezi manželi, ale ani ve zbytku rodiny. Děti konvertovaly totiž většinou až po matce, jejíž obrácení následovala po nějakém čase. Nutno podotknout, že se jednalo o situaci dočasnou a rozdíl ve vyznání můžeme považovat za zcela formální. Tento rekatolizační model tak nemá přílišný význam pro výzkum rodinných vztahů, ani rekatolizace jako takové. Může nám ovšem posloužit jako interpretační klíč, pokud narazíme ještě v padesátých letech na některých územích na nábožensky rozštěpené rodiny. Můžeme se domnívat, že se nejedná o případ, kdy by si katolík vzdal za ženu nekatoličku, ale spíš se rodina rozhodla zkusit ustát těžkosti spojené s příslušností k ilegální církvi nominální konverzí ekonomicky nejaktivnějšího a nejviditelnějšího člena, tedy otce. Až poté konvertovala matka. U dětí samozřejmě musíme počítat s poměrně pohyblivou věkovou hranicí, od které se v některých pramenech vůbec zaznamenávaly a kdy mohly

⁹¹⁸ Mám za to, že především pro znalce ženské otázky v raném novověku je Janáčkovu dílo již natolik známé, že snad mohu použít jeho označení jedné epochy (Janáček, 1996).

přijít k přijímání pod jednou, kterýmžto úkonem se spolu s ušní zpovědí konverze jednotlivce dokazovala. Jelikož ale Soupis poddaných podle víry obsahuje údaj o věku, tak víme, že rekatolizační model rodiny platil také v případě téměř dospělých mladých lidí, přičemž případy, kdy by syn konvertoval dříve než jeho matka, jsou poměrně řídké. Naznačený model rodiny nepovažuji za objev, který by zásadním způsobem přispěl k poznání rekatolizačního procesu. Nicméně dovoluje interpretovat rodinné vztahy zaznamenané v pramenech různého typu (především v pramenech statistických a na jiné údaje strohých), aniž by se badatel nechal zmást zdánlivě četnou rozdílností ve víře v rámci rodinné jednotky.

Za další důležité zjištění považuji skutečnost, že se ženy více než nařízením shora přizpůsobovaly tlaku okolí. Statistické prameny odhalují větší snahu srovnat se ve víře s většinou obyvatel oblasti než s panovníkem bez ohledu na tvrdost rekatolizačních opatření. Tento jev samozřejmě není vlastní pouze ženám, často můžeme vysledovat demografické trendy ovlivněné právě sociální konformitou. Zdá se ale, že v případě žen toto platilo dvojnásob. Také velké počty manželek odmítajících změnit víru, ačkoliv jejich choťové už nařízení o konverzi uposlechli, svědčí o tomto trendu, jelikož reakce úřadů k takovému chování rozhodně nevybízela.

Obecně lze říci, že ženy ze všech společenských vrstev a všech oblastí déle odolávaly rekatolizačnímu tlaku než muži. Zde ale zcela jistě působily jak vnější, tak vnitřní okolnosti. Vliv ženské zbožnosti, ale také psychické vazby na víru předků a náboženskou identitu, která právě ženy motivovala k větší věrnosti a vytrvalosti, nemůžeme podcenit. Tlak vyvíjený na manželky a vdovy rozhodně nebyl o tolik menší než ten, jaký vyvíjely úřady na jejich manžely. Sám o sobě by takovéto vysvětlení nedostačovalo. Faktem zůstává, že ač autoři rekatolizačních opatření s ženami počítali a rozhodně je nemínili ignorovat, společnost od nich očekávala pravý opak. Nebylo zvykem zaznamenávat ve statistikách kromě muže jako hlavy rodiny také manželky a dcery. Obyvatelstvo se mohlo snadno domnívat, že žena jakožto osoba od úřadů běžně opomíjená se také v tomto případě snadněji skryje. Obcházení domů a vyhledávání nekatolíků, k jakému vybízeli rekatolizační komisaři ve výše zmíněném pražském případě, rozhodně nepatřilo k běžnému úzu. Trvalo tedy déle, než po mnohém napomínání všichni pochopili, že panovníku skutečně záleží na konverzi osob obojího pohlaví, přestože se takto pravilo v dekretch od samého začátku. Teprve souhra těchto okolností může vysvětlit, proč můžeme zdokumentovat tolik případů manželek katolíků,

či „zatvrzelých kacírek“, jak je nazývají prameny. Samo o sobě dle mého názoru nepostačí ani jedno ze zmíněných vysvětlení.

Předložený výzkum napověděl mnoho o ženách v rekatolizaci, ale také názorně ukázal, že není možné zkoumat dějiny jednoho pohlaví izolovaně. Prameny, se kterými jsem pracovala, toto jednoduše nedovolují. Pokud se zamýšlíme nad praktickou stránkou rekatolizace, ponoříme se do rodinných a mezilidských vztahů, tak v žádnou chvíli nemůžeme studovat pouze ženy nebo pouze muže. Přestože jsem se v práci zaměřila primárně na ženy, prozradilo mé badatelské úsilí také mnoho o rekatolizačním procesu jako takovém. V první řadě se potvrdilo volání těch historiků, kteří se raně pobělohorskými dějinami zabývají hlouběji, a trvají na tom, že se nejednalo o homogenní proces. Celé dění se jeví velmi barvitě. Praxe se často hodně lišila od teorie, reagovala na aktuální situaci. Především zde musím položit důraz na individuální stránku celého snažení o obnovu katolické víry v Čechách. Přestože se tím vynaložené úsilí násobilo, tak prameny svědčí o neustálé snaze přistupovat ke každému případu jednotlivě. Jakékoliv zobecňující soudy tedy musím vyslovovat s velkou rezervou. Individuální přístup a flexibilita – to jsou nejpřesnější charakteristiky, které lze činnosti rekatolizačních úřadů přiřknout.

Oba dva rysy jistě značnou měrou přispěly k tomu, že se restaurace katolické konfese v českém království poměrně rychle zdařila. Ona pružnost navíc charakterizuje celé dějiny katolické reformace a velmi zřetelně se projevuje právě při studiu ženské otázky. Jiří Mikulec jmenuje na prvním místě mezi příčinami odlišností mezi teorií a praxí neschopnost raně novověkého donucovacího aparátu.⁹¹⁹ S tímto tvrzením lze jediné souhlasit, stát měl ve srovnání s dnešními poměry jen velmi malé možnosti, jak svá nařízení do praxe uvést. Domnívám se ale, že se na tomto místě jednalo i o účelový pragmatismus, který provází dějiny potridentské katolické církve. Ústupky nesly ovoce spíš než nesmlouvavé vymáhání opatření vypsanych v rekatolizačních dekretch. Zda tato pružnost byla přímým záměrem, nemůžu s určitostí říci. Považuji ale za velmi pravděpodobné, že úvahy alespoň některých autorů rekatolizačních opatření se tímto směrem ubíraly. Ženám se častěji prodlužovaly lhůty pro konverzi (za určitých podmínek), proto právě studium ženské otázky ukázalo, jakých ústupků byla katolická církev schopná, aby dosáhla svého cíle. Stejně tak důraz kladený na konverzi žen, osobní jednání s nimi, intenzivní katecheze, které nahrazovaly v dané době očekávanou

⁹¹⁹ Mikulec, 2005, s. 111–112.

praxi, kdy muž „přivede svou manželku k rozumu“, ukazují na pružnost v reakci na reálné poměry. Tuto aktivitu úřadů světských i duchovních nemáme jinak podloženou právně ani teologicky. Potridentská katolická církev neopustila učení o ženě jako o pohlaví slabším, jak ukázal předchozí výklad o katolické reformaci, bylo tomu spíš naopak. Ale v zahraničí právě v době, kdy se utužuje klauzura, dochází k rozkvětu ženské mystiky a působení laických zbožných žen jako učitelek. Církev toto nakonec tiše přijímá a v konfesijním boji využívá. Zde se jedná o podobný přístup. Jelikož manželky jednoduše měly vlastní náboženskou identitu, která se mnohdy od té mužské lišila, bylo nutné pracovat přímo s nimi, aby mohlo skutečně dojít k obrácení všech obyvatel, jak zněl požadavek katolické strany. V protestantských církvích nebo u nás například v Jednotě bratrské najdeme už ve věrouce zakotvený posun ve vnímání feminity, katolická reformace o tomto tématu pomlčela. Kánony Tridentského koncilu mluvily dokonce v opačném duchu, když položily důraz na přísnější dodržování klauzury a na panenství ve srovnání s mateřstvím. Na druhou stranu právě v katolické konfesionalizaci všechny zúčastněné strany připouští, že smýšlení samotných žen *je* důležité. K tomu, abych mohla vyslovit určitější porovnání přístupu k feminitě v konfesionalizaci katolické a protestantské, vede ještě dlouhá cesta. S určitostí ale můžeme již teď zamítnout představu o protestantské reformaci jako o fenoménu, který osvobodil ženu, kterou měla tendenci budovat starší historiografie. Pohled do teorie k podobným tvrzením svádí, praxe ale zdaleka takové soudy nepodporuje. Ambivalentní přístup k ženám je ovšem obecným charakteristickým rysem katolické církve v dějinách nejen raného novověku, katolická reformace by tak logicky neměla být výjimkou.

Další fakt, který můj výzkum odhalil, je to, že odpírání výsad nebo služeb nekatolíkům působilo mnohem efektivněji než přímé vymáhání rekatolizačních opatření. Zde hrála roli jistě také již zmíněná slabost donucovacího aparátu. Stát ani církev nedokázali přimět obyvatele ke konverzi, ale mohli jim odepřít své služby tehdy, když to potřebovali. Můžeme tvrdit, že v praxi pro měšťany mnohem většího významu nabýval dekret o zákazu svateb a pohřbů pro nekatolíky než nařízení, aby se všichni obyvatelé města sjednotili ve víře s panovníkem. Na vdovu intenzivněji dopadala nemožnost dědit nebo převzít poručnictví nad dětmi než pokárání od rekatolizačních komisařů, že se stále ještě neobrátila. Právě v případě vdov tato skutečnost vyplývá

velmi jasně, protože jako nekatoličky přišly právě o ty právní vymoženosti, které jejich život činily snesitelnější.

V neposlední řadě musím zmínit, že můj výzkum dále potvrzuje myšlenku, vyslovenou Martinem Wernischem: přístup tajných evangelíků k většinové katolické církvi zdaleka nebyl odmítavý.⁹²⁰ To se ukazuje velmi barvitě na příkladu Anny Kateřiny Černínové z Chudenic a domnívám se, že její případ v tomto nebyl zdaleka ojedinělý. Šlechtična pravidelně navštěvovala katolické bohoslužby, světila svátky a od katolické víry nikoho neodrazovala. Stále si z důvodů, o kterých můžeme pouze spekulovat, zachovávala svou nekatolickou identitu, a to až do své smrti, ale náboženský servis katolické církve bezezbytku využívala. Pohnutek, které lidi k příslušnosti k ilegální církvi poháněly, mohlo být mnoho. Na prvním místě bych jmenovala vazbu na předky a obecně lidskou touhu uchovat si svou identitu. Na druhém místě nezapomínejme na politický rozměr konverze, vyjmenovat bych ale mohla další. Uvedený příklad ale naznačil, že když se někdo (i přes těžkosti s tím spojené) hlásil k nekatolickému vyznání, neznamenal to, že by katolickou církev odsuzoval, případně že by se izoloval od náboženského, potažmo sociálního života celé obce. Jelikož katolická církev byla v dané chvíli jediná, která mohla obyvatelstvu poskytnout „náboženský servis“, bez kterého pro ně život byl těžko představitelný, tak je zcela nepravděpodobné, že by služby této církve z přesvědčení nevyužívali a jejího života se stranili. Ačkoliv také zde jistě nalezneme výjimky.

Předložená disertační práce tak přispívá nejen k dějinám žen, ale také, a především, k dějinám rekatolizace Čech. Jak již jsem uvedla, jen takové dějiny jednoho fenoménu mají smysl, pokud se organicky začleňují do dějin obecných. Česká historiografie urazila za posledních několik desítek let dlouhou cestu k poznání této důležité, i když snad ještě dnes trochu kontroverzní etapy českých dějin. Už jsme blíže odpovědi na otázku, jak je možné, že se většinově nekatolický národ tak rychle s původně vnucenou vírou ztotožnil. Ta otázka dnes už dějepisce nepálí tolik jako před sto lety. Ačkoliv ze sociologického a obecně historického pohledu se jistě jedná o téma zajímavé, můžeme se o něm dnes bavit bez emocí, jaké rekatolizace, a především její očividný úspěch dříve dráždila. Společnost vždy tlačí vědce k tomu, aby hledali odpovědi, které společnost touží znát. V kontextu předloženého výzkumu se jako palčivější zdá tázání po postavení ženy ve společnosti. Poctivá věda málokdy přináší

⁹²⁰ Wernisch, 2004, s. 454.

jednoduché odpovědi, a tak je to také s výsledky mého výzkumu. Co rekatolizace z dlouhodobého měřítka znamenala nebo neznamenal pro ženy, co jim přinesla nebo vzala, či jak vůbec ovlivnila roli, jakou měly nadále ve společnosti hrát, to moje bádání nakonec neodhalilo. Pohybujeme se totiž v bouřlivé době konfesijních bojů (a celoevropského válečného konfliktu!), kdy všechny změny mají tendenci vracet se k normálu, jakmile se situace stabilizuje. Spolehlivě se mi ale podařilo odpovědět alespoň na otázku po charakteru jedné dějinné epochy, k jejímuž poznání tato disertační práce svým dílem, doufám, přispěje.

11 Prameny a literatura

PRAMENY NEVYDANÉ

Archiv hlavního města Prahy, fond Sbírká rukopisů (zkr.: AHMP, SR), 1625–1635 kniha dekretů, sign. 744.

Archiv hlavního města Prahy, fond Sbírká rukopisů, 1606–1631, sign. 744a.

Archiv hlavního města Prahy, fond Sbírká pergamenových listin–základní řada.

Národní archiv, fond Archiv pražského arcibiskupství (zkr.: NA, APA).

Národní archiv, fond Česká dvorská kancelář (zkr.: NA, ČDK).

Národní archiv, Stará manipulace (zkr.: NA, SM).

PRAMENY VYDANÉ

KAMPER, Zdeněk, 1935, *Kronika mladoboleslavská od mistra Jiřího Bydžovského*. Mladá Boleslav.

CICERO, Marcus, Tullius, 1905, *M. Tullii Ciceronis Orationes*. Oxonii.

ČÁŇOVÁ, Eliška, 1973, *Prameny pro hospodářské a sociální dějiny I., Nejstarší zpovědní seznamy 1570–1666, sv. 1–3*. Praha.

D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883–2009. (zkratka: WA)

GINDELY, Antonín, 1865, *Dekrety Jednoty bratrské*. Praha.

MAREK, Pavel, 2005 (ed.), *Svědectví o ztrátě starého světa. Manželská korespondence Z. V. Popela z Lobkovic a Polyxeny Lobkovické z Pernštejna*. České Budějovice.

MENDELOVÁ, Jaroslava, 2009b, *Dekrety reformační komise pro Nové Město pražské z let 1627–1629*. Praha.

PAZDEROVÁ, Alena, 2005, *Soupis poddaných podle víry z roku 1651 I. Boleslavsko*. Praha.

PICCOLOMINI, Enea Silvio, 2010, *Historie česká*, Praha.

PODLAHA, Antonín, 1908, *Dopisy reformační komise z let 1627–1629*. Praha.

PODLAHA, Antonín, 1915, *Deutsche Erlässe der Reformations-Kommission in Böhmen an die Bürger und andere Inwohner der Prager Städte aus den Jahren 1627-1630*. Praha.

RATAJOVÁ, Jana (ed.), 2002, *Alžběta Lidmila z Lisova. Rodinné paměti*. Dolní Břežany.

SCHULZ, Václav, 1900, *Korrespondence Jesuitů provincie české z let 1584–1770*. Praha.

ŠIMÁK, Josef Vítězslav, 1910, *Listář fary turnovské z let 1620–1696*. Praha.

ŠIMÁK, Josef Vítězslav, 1918, *Zpovědní seznamy arcidiecéze pražské z let 1671–1725, díl. I. Boleslavsko, Kouřimsko Chrudimsko. Čáslavsko*, Praha.

ZHOŘE, Pavel Skála ze, 1984, *Historie česká*. Praha.

KNIHOPISY

PRAŽSKÝ, Lukáš, *Tento spis o manželstwie učiněn gest wegmeno páně Wněmž to postaweno gest...*, Mladá Boleslav 1523, Praha, Národní knihovna, č. knihopisu: K05055

LITERATURA

ARIÉS, Phillipe, 1962, *Centuries of Childhood. The Social History of Family Life*. New York.

d'AVRAY, David, 2005, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*. Oxford.

BARKER, Paula S. Datsko, 1995, Caritas Pirckheimer: A Female Humanist Confronts the Reformation. *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 26, No. 2 (Summer, 1995), s. 259–272.

BALCÁREK, Pavel, 2007, *Kardinál František Ditrichštejn. 1570–1636. Gubernátor Moravy*. České Budějovice.

BARTOŠ, František, 1909, *Luthерово vystoupení a Jednota bratrská*, Praha 1929; Jaroslav BIDLO, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství (1572–1586)*. Praha.

BARTŮŠEK, Václav, 2003, Historiografie piaristického řádu v českých zemích–vývoj, proměny a cíle (1992–2003), in: Ivana ČORNEJOVÁ, *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci Čech. Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného na Vranově u Brna ve dnech 4.–5. 6. 2003*. Praha.

BARTŮŠEK, Václav, 2014, *Osmý div světa. Fenomén gymnázia v Rychnově nad Kněžnou od založení do reforem Marie Terezie s přesahem do 19. století*. Ústí nad Orlicí.

BEAUVOIR de, Simone, 1966, *Druhé pohlaví*. Praha.

BECKER-CANTARINO, Barbara, 1988, Frauen in den Glaubenskämpfen. Öffentliche Briefe, Lieder und Gelegenheitsschriften, in: BRINKER-GABLER, Gisela (ed.), *Deutsche Literatur von Frauen*, sv. 2. München, s. 149–172.

BECKER-CANTARINO, Barbara, 1989, *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur in Deutschland von 1500 bis 1800*. München.

BEČKOVÁ, Marta, 2009, Pobělohorský bratrský exil v Polsku, in: Jan Amos Komenský. *Sborník konference s mezinárodní účastí k 380. výročí odchodu Českých bratrů a Jana Amose Komenského do zahraničního exilu; Jánské lázně, 19.–21. září 2008*. Praha, s. 20–32.

BEDNAŘÍK, Karel a Věra HAVELKOVÁ, 1984, Česky psané závěti z fondu státního archivu v Drážďanech, in: *Sborník archivních prací*. Roč. 34, č. 2, (1984). Praha, s. 439–511.

BEDNAŘÍK, Karel a Manfred KOBUCH, 1981, Bergmannova sbírka ve Státním archivu v Drážďanech. *Archivní časopis*, č. 3, (1981). Praha, s. 161–168.

BEDNAŘÍKOVÁ-TURNWALDOVÁ, Růžena (ed.) 1940, *Česká žena v dějinách národa*. Praha.

BENEŠ, Zdeněk, 2003, *Bílá hora a české dějiny po čtyřiceti letech*, in: KAVKA, František, *Bílá hora a české dějiny*. Praha 2003s. 5–16.

BENNET, M. Judith, 2006, Feminism and History, in: MORGAN, Sue (ed.), *The Feminist History Reader*. Abington, s. 20–74.

BIDLO, Jaroslav, 1900–1932, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství*, sv. 1–4. Praha.

BÍLEK, Tomáš Václav, 1882a, *Dějiny konfiskací v Čechách po roce 1618. Díl I. A II.* Praha.

BÍLEK, Tomáš Václav, 1882b, *Reformace katolická neboli Obnovení náboženství katolického v království Českém po bitvě bělohorské.* Praha.

BIRELEY, Robert, 1981, *Religion and Politics in the Age of the Counter-Reformation. Emperor Ferdinand II., William Lamormaini, S.J., and the Formation of the Imperial Policy.* Basingstoke.

BIRELEY, Robert, 1999, *Refashioning of Catholicism. 1450–1700. Reassessment of the Counter-Reformation.* Basingstoke.

BIRELEY, Robert, 2003, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts and Confessors.* Cambridge.

BIRELEY, Robert, 2014, *Ferdinand II. The Counter-Reformation Emperor. 1578–1637.* Cambridge.

BOBKOVÁ, Lenka, 1998, Česká exulantská šlechta v Pirně v roce 1629. *Folia Historica Bohemica*, č. 19 (1998). Praha, s. 83–116.

BOBKOVÁ, Lenka, 1999, *Exulanti z Prahy a severozápadních Čech v Pirně v letech 1621–1639.* Praha.

BOBKOVÁ, Lenka, 2001, *In exilio. Exulanti z Čech a Moravy v Evropě v 17. a 18. století*, in: *Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století.* Praha, s. 501–504.

BOBKOVÁ, Lenka, 2008, *Horní a Dolní Lužice.* Praha.

BOBKOVÁ, Lenka a KONVIČNÁ, Jana (edd.), 2007, *Korunní země v dějinách českého státu III. Rezidence a správní sídla v zemích české koruny ve 14. - 17. století. Sborník příspěvků z mezinárodního kolokvia konaného ve dnech 29.-31. března 2006 v Clam-Gallasově paláci v Praze.* Praha.

BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, Kateřina, 2006, *Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia.* Praha.

BOSSY, John, 1975, The Social History of Confession in the Age of Reformation. *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 25 (1975), s. 21-38.

BOSSY, John, 2008, *Křesťanství na západě (1400–1700).* Praha.

- BRÁNSKÝ, Jaroslav, 2004, *Čtyři z Boskovic*. Boskovice.
- BUTLER, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York.
- BŮŽEK, Václav (a kol.), 2002, *Věk urozených*. Praha.
- BŮŽEK, Václav a Pavel KRÁL (edd.), 2007, *Člověk českého raného novověku*. Praha.
- BYNUM, Caroline Walker, 1982, *Jesus as Mother. Studies of Spirituality in the High Middle-Ages*. Berkeley.
- BYNUM, Caroline Walker, 1992, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Cambridge and New York.
- CATALANO, Alessandro, 2008, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách*. Praha.
- CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, Anna, 1915, *Žena v hnutí husitském*. Praha.
- CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, Anna, 1941, *Evangelické matky*. Praha.
- CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, Anna, 1942, *Žena v Jednotě bratrské. Zásady, postavy a dědictví*. Praha.
- CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, Anna, 1947, *Posluchačky v Kapli Betlémské*. Praha.
- CLASSEN, Albrecht, 1994, Frauen in der deutschen Reformation. Neufunde von Texten und Autorinnen sowie deren Neubewertung, in: SCHMIDT, Paul Gerhard (ed.), *Die Frau in der Renaissance*. Wiesbaden, s. 179–204.
- CONRAD, Anne, 1994, *Mit Klugheit, Mut und Zuversicht. Angela Merici und die Ursulinen*. Mainz.
- CONRAD, Anne, 1995, Die Kölner Ursulagesellschaft und ihr „weltgeistlicher Stand“ – eine weibliche Lebensform im Katholizismus der Frühen Neuzeit, in: REINHARD Wolfgang a Heinz SCHILLING (ed), *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und Vereins für Reformationsgeschichte*. Gütersloh, s. 271–295.
- CORRETHOVÁ, Anne, 2013, *Pietas Austriaca. Fenomén rakouské barokní zbožnosti*. Praha.

CRANZ, David, 2013, *Historie der böhmischen Emigration. Eine historisch-kritische Edition*. Wiesbaden.

CRUZ, J. Anne a Mary Elisabeth PERRY (ed.), 1992, *Culture and Control in the Counter-Reformation Spain*. Minneapolis.

ČADKOVÁ, Kateřina, Milena LENDEROVÁ a Jana STRÁNÍKOVÁ (edd), 2006, *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zajištění historiografie*. Pardubice.

ČADKOVÁ, Kateřina, 2006, Žena v rukou kazatelových, in: *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zajištění historiografie (IV. Pardubické bienále, 27.–28. dubna 2006)*. Pardubice, s. 451–456.

ČÁŇOVÁ, Eliška, 1972, Počátky rekatolizace ve Středočeském kraji. *Středočeský sborník historický*, sv. 7 (1972). Praha, s. 61–75.

ČÁŇOVÁ, Eliška, 1979, Status animarum pražské arcidiecéze z roku 1651. *Sborník archivních prací*. Praha, č. 1, roč. 29 (1979), s. 20–55.

ČÁŇOVÁ, Eliška, 1980, Rekatolizace severních Čech, in: *Sborník příspěvků k době poddanského povstání roku 1680*. Praha, s. 9–42.

ČÁŇOVÁ, Eliška, 1985, Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671), in: *Sborník archivních prací* 2, roč. 35, č. 2 (1985). Praha, s. 486–560.

ČAPSKÁ, Veronika, 2007, Spiritualita servitů z genderové perspektivy. Příspěvek ke zkoumání podob barokního mariánského kultu na příkladu specifického řádového modelu, in: NODL, Martin a Daniela TINKOVÁ (edd.), *Antropologické přístupy v historickém bádání*. Praha, s. 71–93.

ČECHURA, Jaroslav, 2003, *Černínové versus Kysibělští*. Praha.

ČORNEJ, Petr, 1976, Vliv pobělohorských konfiskací na skladbu feudální třídy. *Acta Universitatis Carolinae–Philosophica et Historica I, Studia Historica*, roč. 14, č. 1, (1976). Praha. s. 165–194.

ČORNEJ, Petr, 1995, *Lipanské ozvěny*. Jinočany.

ČORNEJ, Petr, 2000, *Velké dějiny zemí Koruny české V. (1402–1437)*. Praha.

ČORNEJ, Petr, 2003, *Tajemství českých kronik*. Praha.

- ČORNEJ, Petr, 2005, Josef Válka. Husitství na Moravě, náboženská snášenlivost a Jan Amos Komenský. *Dějiny a současnost*, roč. 27, č. 8, (2005). Praha, s. 45.
- ČORNEJ, Petr a Milena BÁRTLOVÁ, 2007, *Velké dějiny zemí Koruny české VI. (1437–1526)*. Praha
- ČORNEJOVÁ, Ivana, 1995, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*. Praha.
- ČORNEJOVÁ, Ivana, 2001, Pobělohorská rekatolizace. Nátlak nebo chvályhodné úsilí?. *Dějiny a současnost*, roč. 23, č. 3 (2001). Praha, s. 2–6.
- ČORNEJOVÁ, Ivana, 2003, Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci Čech, in: *Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného na Vranově u Brna ve dnech 4.–5. 6. 2003*. Praha.
- DALARUM, Jacques, 1992, *The Clerical Gaze*, in: Georges DUBY (ed.), *A History of Women in the West, Vol. 2, Silences of the Middle Age*. Cambridge.
- DAVID, V. Zdeněk, 1998, A Cohabitation of Convenience. The Utraquists and the Lutherans under the Letter of Majesty. *The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol. 3 (1998)*. Bratislava, s. 728-799.
- DAVID, V. Zdeněk, 2003, *Finding the Middle Way. The Utraquists' liberal challenge to Rome and Luther*. Washington.
- DE BOER, Wietse, 2001, *Conquest of the Soul. Confession, discipline and public order in Counter-reformation Milan*. Boston.
- DELUMEAU, Jean, 1971, *Le Catholicisme entre Luther et Voltair*. Paris.
- DENIS, Ernest, 1932, *Konec samostatnosti české, I. a II*. Praha.
- DENZLER, Georg, 2000, *Dějiny celibátu*. Praha.
- DEVENTER, Jörg, 2003, *Gegenreformation in Schlesien. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz 1526–1707*. Wien.
- DIEFENDORF, B. Barbara, 2004, *From Penitence to Charity. Pious Women and the Catholic Reformation in France*. Oxford.
- DIETER, Albrecht, 1998, *Maximilian I. von Bayern (1573–1651)*. München.

- DOUGLASS, Jane Dempsey, 1998, Women and the Continental Reformation, in: RUETHER, Rosemary Radford (ed.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*. West Broadway, s. 292 -318.
- DROBIL, Emanuel, 1927, *Jihočeské dítě. Črty povahopisné, kulturní a národopisné*. České Budějovice.
- DUBOIS, Ellen, 2006, Politics and Culture in Women's History, in: MORGAN, Sue, *The Feminist History Reader*. Abington, s. 87–103.
- DUBY, Georges a Michelle PERROT (edd.), 1991–1997, *Historie des Femmes en Occident, díl I.–V*. Paris.
- DUBY, Georges (ed.), 1992, *A History of Women in the West, Vol. 2, Silences of the Middle Age*. Cambridge.
- DUBY, Georges a Michelle PERROT (ed.), 1994, *A History of Women in the West III. Renaissance and Enlightenment Paradoxes*. Cambridge.
- DUBY, Georges, 1997, *Neděle u Bouvines. 27. července 1214*. Praha.
- DUCREUX, Marie-Elizabeth, 1999, Exil et conversion. Les trajectoires de vie d'émigrants tchèques a Berlin au 18e siècle. *Annales 54 (1999)*. Paris, s. 915–944.
- DUCREUX, Marie-Elizabeth, 2006, Několik úvah o barokní zbožnosti a rekatolizaci. *Folia Historica Bohemica, č. 22 (2006)*. Praha, s. 143–177.
- DÜLMEN, Richard van, 1999, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. -18. století), sv. 1, Dům a jeho lidé*. Praha.
- ŘURČANSKÝ, Marek, 2013, *Česká města a jejich správa za třicetileté války. Zemský a lokální kontext*. Praha.
- DVORSKÝ, František, 1869, *Staré písemné památky žen a dcer českých*. Praha.
- DVOŘÁČKOVÁ-MALÁ, Dana a Jan ZELENKA (a kol.), 2015, *Ženy a děti ve dvorské společnosti*. Praha.
- DVOŘÁK, Petr a Jakob SCHMUTZ (edd.), 2008, *Juan Caramuel Lobkowitz. The Last Scholastic Polymath*. Praha.
- EBERHARD, Winfried, 1981, *Konfessionsbildung und Stände im Böhmen (1478–1530)*. München.

- ENNENOVÁ, Edith, 2001, *Ženy ve středověku*. Praha.
- EVANS, W. John, 2003, *Vznik Habsburské monarchie. 1550–1700*. Praha.
- EVENETT, H. Outram, 1968, *The Spirit of the Counter-reformation*. Cambridge.
- FEJTOVÁ, Olga, 2012, *Rekatolizace na Novém Městě pražském v době pobělohorské. Já pevně věřím a vyznávám*. Praha.
- FIALA, Jan, 1997, *Hrozná doba protireformace*. Praha.
- FREVERT, Ute, 1988, *Bürgerinnen und Bürger: Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*. Göttingen.
- GARIN, Eugenio, 2003, *Renesanční člověk a jeho svět*. Praha.
- GINDELY, Antonín, 1894, *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*. Leipzig.
- HALICZER, Stephen, 1996, *Sexuality in the Confessional. A Sacrament Profaned*. Oxford.
- HANZAL, Josef, 1990, Rekatolizace v Čechách–její historický smysl a význam. *Sborník historický*, sv. 37 (1990). Praha, s. 37–91.
- HANUŠOVÁ, Barbora, 2013, *Ženy v reformaci*. Praha.
- HARRIS, J. Barbara, 1993, A New Look at the Reformation: Aristocratic Women and Nunneries, 1450-154. *Journal of British Studies*, Vol. 32, No. 2 (Apr., 1993), s. 89-113.
- HAUSEM, Karin, 1992, *Frauengeschichte-Geschlechtergeschichte*, Frankfurt am Main–New York.
- HERSCHE, Peter, 2006, *Muße und Verschwendung: europäische Gesellschaft und Kultur im Barock Zeitalter*. Freiburg im Breisgau.
- HEŘMÁNEK, Pavel, 2015, *Jan Amos Komenský a Kristina Poniatowska. Učenec a vizionářka v době třicetileté války*. Praha.
- HESS, Ursula, 1983, Oratrix Humilis. Die Frau als Briefpartnerin von Humanisten, am Beispiel der Caritas Pirckheimer, in: WORSTBROCK, Franz Joseph (hrsg.), *Der Brief im Zeitalter der Renaissance*. Weinheim.
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka (a kol.), 2005, *Dějiny správy v českých zemích. Od počátku státu po současnost*. Praha.

HOFF, Joan, 1992, *Gender as a Postmodern Category of Paralysis. Women 's History Review*, vol. 3, n. 2 (1992). Routledge, s. 149–168.

HOJDA, Zdeněk a Jiří POKORNÝ, 1996, Kde hrob je náš? Pomník Bílé hory, in: HOJDA, Zdeněk a Jiří POKORNÝ, *Pomníky a zapomínky*. Praha–Litomyšl, s. 117–126.

HOJDA, Zdeněk, 1998, Náboženská perzekuce po Bílé hoře jako součást českého mýtu, in: HLAVÁČEK, Ivan a Jan HRDINA, *Facta probant homines*. Praha, s. 181–204.

HOJDA, Zdeněk, 2004, Reflexe baroka mezi Skylou a Charybdou–zamyšlení po deseti letech, in: FEJTOVÁ, Olga, Václav LEDVINKA, Jiří PEŠEK a Vít VLNAS (ed.), *Barokní Praha–Barokní Čechie. 1620 - 1740. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách Praha, Anežský klášter a Clam-Gallasův palác, 24 - 27. Zář 2001*. Praha, s. 1017–1024.

HOJDA, Zdeněk (a kol.), 2014, *Heřman Jakub Černín na cestě za Alpy a Pyreneje. I. Kavalířská cesta českého šlechtice do německých zemí, Itálie, Francie, Španělska a Portugalska*. Praha.

HOLÝ, Martin, 2010 *Zrození renesančního kavalíra. Výchova a vzdělávání šlechty z českých zemí na prahu novověku (1500–1620)*. Praha.

HORSKÁ, Pavla, 1991, Kam směřují dějiny evropské rodiny?. *Historické listy 1 (1991)*. Praha, s. 17

HORSKÁ, Pavla a Ludmila FIALOVÁ, 1991, Česká žena očima statistiky posledních sto let. *Historické listy 1 (1991)*. Praha, s. 8-16.

HORSKÝ, Jan a Zdeněk R. NEŠPOR, 2005, Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století. *Český časopis historický, 103, č. 1 (2005)*. Praha, s. 41–86.

HORSKÝ, Jan, 2009, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*. Praha.

HRDLIČKA, Josef, 2013, *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590–1630)*. České Budějovice.

HREJSA, Ferdinand, 1912, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*. Praha.

HREJSA, Ferdinand, 1947, Čeští exulanti od 16.stol., zvláště na Žitavsku, in: *Žitavsko v českých dějinách*. Praha, s. 106–125.

- HRUBÁ, Michaela (ed.), 2001, *Víra nebo vlast. Sborník z konference konané v Muzeu města Ústí nad Labem ve dnech 5.–6. listopadu 1998*. Ústí nad Labem.
- HRUBÁ, Michaela, 2006, Čest a nevinna pohlaví ženského aneb dobré důvody k uzavření sňatku v Čechách 16. století, in: *Dějiny žen aneb Evropská žena od středovku do 20. století v zajištění historiografie (IV. Pardubické bienále, 27.–28. dubna 2006)*. Pardubice, s. 457–468.
- HSIA, R. Po-Chia, 1998, *The World of Catholic Renewal (1540–1720)*. Cambridge.
- HUFTON, Olwen, 1996, *The Prospect Before Her. A History of Women in Western Europe. II/2. 1500–1800*. New York.
- HÝSEK, Miloslav, 1921, *Bílá hora v české literatuře*, in: *Na Bílé hoře*. Praha, s. 107–145.
- CHASTEL, André, 2003, *Vyplenění Říma. Od manýrismu k protireformaci*. Brno.
- CHROBÁK, Tomáš a Doubravka OLŠÁKOVÁ, 2003, *Ernest Denis*. Praha.
- IGGERS, G. Georg, 2002, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivy k postmoderní výzvě*. Praha.
- JAKL, Michal, (a kol.), 2004, *Historie a současnost podnikání na Jilemnicku, Semilsku a Turnovsku*. Žehušice.
- JANÁČEK, Josef, 2003, *Valdštejn a jeho doba*. Praha.
- JANÁČEK, Josef, 1970, *Valdštejnova smrt*. Praha.
- JANÁČEK, Josef, 1996, *Ženy české renesance*. Praha.
- JEDIN, Hubert, 1946, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*. Luzern.
- JIŘINCOVÁ, Barbora, 2014, Ženy z pohledu významných mužů německé reformace. Martin Luther a Martin Bucer a jejich vnímání žen. *Marginalia Historica. Časopis pro dějiny vzdělanosti a kultury*, Roč. 5, č. 1 (2014). Praha, s. 79–113.
- JIŘINCOVÁ, Barbora, 2015, Příběh jedné pobělohorské emigrantky do Saska. Anna Marie Treitlarová z Krošvic, *Fontes Nissae. Prameny Nisy*, roč. 16, č. 2 (2015). Liberec, s. 2–11.

JÍŘINCOVÁ, Barbora, 2016, *Ženy ve městě pod tlakem na náboženskou konverzi v 17. století. Srovnání situace v poddanském městě Frýdlant a královském městě Mladá Boleslav ve světle zповědních seznamů*, in: *Kreativní město: kapitoly o proměnách středoevropských měst v průběhu staletí*. Ostrava, s. 55–65.

JOHANIEDS, Josef, 1995, *Magdalena Dobromila Rettigová*. Rychnov nad Kněžnou.

JUST, Jiří, 2009, 9. 7. 1609. *Rudolfův Majestát. Světla a stíny náboženské svobody*. Praha.

JUŘÍK, Pavel, 2010, *Dominia pánů z Hradce: Slavatů a Czernínů*. Praha.

KADEŘÁBEK, Josef, 2015, „Jen srdce a zuby ukázati.“ Násilí jako základní prvek protireformačního konceptu Jaroslava Bořity z Martinic. *Folia Historica Bohemica*, Roč. 30, č. 1 (2015). Praha, s. 113–126.

KALISTA, Zdeněk, 1932, *Mládí Humprechta Jana Černína z Chudenic. Zrození barokního kavalíra. 1. a 2. díl*. Praha.

KALISTA, Zdeněk, 2002, *Valdštejn. Historie odcizení a snu*. Praha.

KALISTA, Zdeněk, 2009, *Čechové, kteří tvořili dějiny světa*. Praha.

KALISTA, Zdeněk, 2014, *Tvář baroka. Poznámky, které zabloudily na okraj života, skicář problémů a odpovědí*. Praha.

KAŠNÝ, Jiří, 2006, *Manželství v západní tradici. Soubor kanonických studií.*, České Budějovice 2006.

KAWERAU, Waldemar, 1892, *Die Reformation und die Ehe*, Halle 1892.

KEEBLE, N.H. (ed.), 1994, *Cultural Identity of the Seventeenth Century Woman*. London.

KING, L. Margaret a Albert RABIL (ed.), 2007, *Teaching Other Voices. Women and Religion in Early Modern Europe*. Chicago.

KLABOUC, Jiří, 1962, *Manželství a rodina v minulosti*. Praha.

KLASSEN, John Martin, 1999, *Warring Maidens. Captive wives and Hussite queens. Women and men in war and peace in medieval Bohemia*. Boulder.

- KNASKMUSS, Susanne Beate, 2003, *Die Äbtissin und das schwarze Schaf, oder, Zur Vox ipsissima einer inutilisabatissa: [500 Jahre Äbtissinnenjubiläum der Nürnberger Klarisse Caritas Pirckheimer]*. Roma.
- KNOZ, Tomáš, 2001, *Državy Karla staršího ze Žerotína po Bílé Hoře. Osoby, příběhy, struktury*. Brno.
- KNOZ, Tomáš, 2006, *Pobělohorské konfiskace: moravský průběh, středoevropské souvislosti, evropské aspekty*. Brno.
- KNOZ, Tomáš, 2008, *Karel starší ze Žerotína. Don Quijote v labyrintu světa*. Praha.
- KOBLASA, Pavel, 2000, *Czerninové z Chudenic. Stručné dějiny rodu a schematismus rodových panství*. České Budějovice.
- KOLDA, Jindřich, 2015, „Schwestern, so sich in geistlichen hauß deren annuntiaten coelestinen befinden.“ Anatomie jedné řeholní komunity (1706–1782). *Folia Historica Bohemica*, roč. 30, č. 2 (2015). Praha, s. 419–448.
- KOLDINSKÁ, Marie, 2004, *Kryštof Harant z Polžic a Bezdržic. Cesta intelektuála k popravě*. Praha.
- KOLDINSKÁ, Marie, 2007, Bělohorský mýtus v českém historickém povědomí 20. století, in: MIKULEC, Jiří a Miloslav POLÍVKA (edd.), *Per saecula ad tempora nostra II. Sborník prací k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka*. Praha, s. 934–939.
- KOLDINSKÁ, Marie, 2009, Náboženská tolerance z nutnosti. Rudolfův Majestát jako epilóg zlatého věku. *Dějiny a Současnost*, roč. 31, č. 7 (2009). Praha, s. 30–33.
- KOLLMAN, Josef, 1999, *Valdštejn a evropská politika 1625–1630. Historie 1. generalátu*. Praha.
- KOLLMAN, Josef, 2001, *Valdštejnův konec. 1631–1634. Historie 2. generalátu*. Praha.
- KÓNYA, Peter, 2001, Český exulanti v Prešove v prvej polovici 17. storočia, in: HRUBÁ, Michaela, *Víra nebo vlast. Sborník z konference konané v Muzeu města Ústí nad Labem ve dnech 5.–6. listopadu 1998*. Ústí nad Labem, s. 117–133.
- KORÁŇ, Ivo, 2001, Pochopit, ale neodpouštět. Poznámky k pobělohorské rekatolizaci Ivany Čornejové. *Dějiny a současnost*, roč. 2001, č. 6. Praha.

- KORTUS, Oldřich, 2008, Pobělohorští emigranti za saského vpádu v letech 1631–1632, in: *Od konfesijní konfrontace ke konfesijnímu míru. Sborník z konference k 360. výročí uzavření vestfálského míru*. Ústí nad Orlicí, s. 235–248
- KOPIČKOVÁ, Božena, 1989, Ženská otázka v českém středověku. *Československý časopis historický*, 37 (87, č. 4 (1989). Praha, s. 561–574
- KOPIČKOVÁ, Božena, 1999, Žena a rodina v husitství. Současný stav bádání. *Husitský Tábor* 12 (1999). Tábor, s. 37–48.
- KOPIČKOVÁ, Božena, 2002, “Quod mulieres, que sunt in Christo, in hoc tempore viros in virtutibus antecurrunt.” Bohemian Reformers’ Radical New View of Women and Marriage? From the Late Fourteenth Century to 1419. *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, vol. 4. (2002). Praha, s. 81–97
- KOPIČKOVÁ, Božena, 2008, „Stav panenské čistoty je ze všech stavův nejduostojnější”. K názorům na ženy v českém reformním prostředí 14. století do roku 1419 (Příspěvek ke středověkým mentalitám), in: Pavel KŮRKA (a kol.), *Angelus Pacis. Sborník k poctě Noemi Rejchrtové*. Praha, s. 121–131.
- KOŘÁLKA, Jiří, 1969, *Co je národ?* Praha.
- KOZÁKOVÁ, Anděla, 1926, *Právní postavení ženy v českém právu zemském*. Praha.
- KREJČÍ, Karel, 2007, *Praha legend a skutečnosti*. Praha.
- KUDRYS, Milan, 1996, Výstava „Pražské baroko“ 1938 a její ohlas v domácím tisku. *Marginalia Historica. Sborník prací Katedry dějin a didaktiky dějepisu Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy I* (1996). Praha, s. 47–68.
- KUTNAR, František a Jaroslav MAREK, 2009, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví. Od počátku národní kultury až do sklonku třicátých let 20. století*. Praha.
- KYBAL, Vlastimil, 1912, *Arnošt Denis a Bílá hora. Kritická studie*. Praha.
- LAQUA-O'DONNELL, Simone, 2014, *Women and the Counter-Reformation in Early Modern Münster*. Oxford.
- LÄTJEENMÄKI, Olavi, 1955, *Sexus und Ehe bei Luther*. Turku.
- LEA, Henry Charles, 1966, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*. New York.

- LEEB, Rudolf, Susanne Claudine PILS a Thomas WINKELBAUER (ed.), 2007, *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgmonarchie*. Wien.
- LE GOFF, Jacques (ed), 2003, *Středověký člověk a jeho svět*. Praha.
- LENDEROVÁ, Milena, 1999, *K hříchu i k modlitbě. Žena v minulém století*. Praha.
- LENDEROVÁ, Milena (ed.), 2002a, *Eva nejen v ráji. Žena v Čechách od středověku do 19. století*. Praha.
- LENDEROVÁ, Milena (a kol.), 2002b, *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*. Praha.
- LÍVA, Václav, 1930, *Studie o Praze pobělohorské. I. Emigrace*. Praha.
- LÍVA, Václav, 1933, *Studie o Praze pobělohorské. Díl II.–Rekatolizace. Zvláštní otisk ze sborníku příspěvků k dějinám hlavního města Prahy sv. 7*. Praha.
- LOESCHE, Georg, 1923, *Die böhmischen Exulanten in Sachsen*. Wien.
- LOUTHAN, Howard, 2009, *Converting Bohemia. Force and Persuasion in the Catholic Reformation*. Cambridge.
- LUDGER, Rudolph, 2014, Die Bibliothek der tschechischen Emigranten in Zittau (17.-19. Jahrhundert), in: *Humanismus v rozmanitosti pohledů. Farrago Festiva Iosepho Hejnic nonageranio oblata*. Praha, s. 401–413
- LUDOLPHY, Ingetraut, 1967, Die Frau in der Sicht Martin Luthers, in: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1617-1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*. Göttingen, s. 204–220
- MACEK, Jaroslav, 2005, *Biskupství litoměřické*. Kostelní Vydří.
- MACKENZIE, A. Paul, 2006, *Caritas Pirckheimer. A Journal of the Reformation Years, 1524–1528*. Cambridge.
- MACKOVÁ, Marie, 2007, *Voršilky v Čechách do roku 1918*. Pardubice.
- MALANÍKOVÁ, Michaela, 2009, Ženy, muži a středověká úvaha nad možnostmi a limity využití kategorie genderu v medievistice, in: Hana Ambrožová (ed.), *Historik na Moravě*. Brno, s. 603–610.

- MARSHALL, Sherrin (ed.), 1988, *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*. Indianapolis.
- MATHESON, Peter, 1995, *Argula von Grumbach. A Women's Voice in the Reformation*. New York, 1995.
- MATHESON, Peter, 1996, Breaking the Silence. Women, Censorship and the Reformation. *The Sixteenth Century Journal*, vol. 27 (1996), s. 97–119.
- MAŤA, Petr, 2004, *Svět české aristokracie (1500–1700)*. Praha.
- MAUR, Eduard (a kol.), 1996, *Dějiny obyvatelstva českých zemí*. Praha
- MAURENBRECHER, Wilhelm, 1880, *Geschichte der katholischen Reformation*, Bd. 1. Nördlingen.
- MELMUKOVÁ, Eva, 1999, *Patent zvaný toleranční*. Praha.
- MENDELOVÁ, Jaroslava, 1996, Novoměstské měštky a protireformace. In: LEDVINKA, Václav (ed). *Žena v dějinách Prahy*. Praha, s. 156–170.
- MENDELOVÁ, Jaroslava, 2009a, Reformace na Novém městě pražském do roku 1650, in: Jaroslava MENDELOVÁ (ed.): *Dekrety reformační komise pro Nové město pražské z let 1627–1629*. Praha, s. 6–27.
- MIKULEC, Jiří, 1992, *Pobělohorská rekatolizace v českých zemích*, Praha.
- MIKULEC, Jiří, 1997, *Leopold I. Život a vláda barokního Habsburka*. Praha.
- MIKULEC, Jiří, 2000, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha.
- MIKULEC, Jiří, 2003, Mezi konverzí a emigrací. Vídeňský dvůr a náboženská loajalita šlechty v prvních pobělohorských desetiletích, in: *Šlechta v habsburské monarchii a císařský dvůr (1526–1740), Opera historica 10* (2003). České Budějovice, s. 397–414
- MIKULEC, Jiří, 2005, *31.7.1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. Či je země–toho je i náboženství*. Praha
- MIKULEC, Jiří, 2008, Metody a techniky pobělohorské rekatolizace v Čechách–jedna z možností výzkumu náboženských dějin, in: Martin ELBEL (ed.), *Limity a možnosti historického poznání. Sborník z cyklu přednášek*. Olomouc–Pardubice, s. 115–122.
- MIKULEC, Jiří, 2013a, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha.

- MIKULEC, Jiří (a kol.), 2013b, *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*. Praha.
- MIKULEC, Jiří, Vít VLNAS, Ivana ČORNEJOVÁ a Jiří KAŠE, 2008, *Velké dějiny země Koruny české VII. (1618–1683)*. Praha.
- MILLER, Jaroslav, 2012, *Propaganda, symbolika a rituály protestantské Evropy (1580–1650)*. Praha.
- MORGAN, Sue (ed.), 2006, *The Feminist History Reader*. Abington.
- MOLDANOVÁ, Dobrava, 1976, *Božena Benešová*. Praha.
- MOLNÁR, Amadeo, 1952, *Boleslavští bratři*. Praha.
- MOLNÁR, Amadeo, 1972, *Čeští bratři a Martin Bucer. Listy kritického přátelství*. Praha.
- MOLNÁR, Amadeo, 2007, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*. Praha.
- MOURKOVÁ, Jarmila, 1975, *Růžena Svobodová*. Praha.
- MULLET, A. Michael, 1999, *The Catholic Reformation*. London.
- NECHUTOVÁ, Jana, 1995, Ženy v Husově okolí, in: LÁŠEK, Jan Blahoslav (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha.
- NEJEDLÁ, Jaromíra, 1986, *Marie Majerová*. Praha.
- NĚMEC, Damián, 2006, *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*. Praha.
- NEŠPOR, Zdeněk a David VÁCLAVÍK (a kol.), 2008, *Příručka sociologie náboženství*. Praha.
- NEŠPOR, Zdeněk, 2009, Luteráni v českých zemích v období protireformace a náboženské tolerance (1620–1861), in: Jiří JUST (a kol.), *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha, s. 127–211.
- NEŠPOR, Zdeněk, 2010, *Příliš slabí ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha.
- NEWTON, Hannah, 2012, *The Sick Child in Early Modern England. 1580–1720*. Oxford.

- NODL, Martin, 2006a, Manželství v rané Jednotě bratrské, in: URABÁNEK, Vladimír a Lenka ŘEZNÍKOVÁ (ed.), *Mezi Baltem a Uhrami. Komenský, Jednota bratrská a svět střeoevropského protestantismu*. Praha, s. 131–147.
- NODL, Martin, 2006b, Středověké dilema ženské svatosti. In: *Dějiny žen aneb evropská žena v zajetí historiografie od středověku do současnosti. (IV. Pardubické bienále, 27.–28. dubna 2006)* Pardubice, s. 105–114.
- NORBERG K., 1982, The Counter-Reformation and Women, Religious and Lay. In: O'MALLEY, John (ed.), *Catholicism in Early Modern History. A Guide to Research*. St. Louis.
- NOWICKI-PASTUSCHKA, Angelika, 1990, *Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten Augsburg und Nürnberg zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537*. Pfaffenweiler.
- ODLOŽILÍK, Otakar, 1933, *Ze zápasů pobělohorské emigrace*. Brno.
- ODLOŽILÍK, Otakar, 1936, *Karel starší ze Žerotína. 1564–1636*. Praha.
- OHLÍDAL, Anna, 2003, Konfessionalisierung. Ein Paradigma der Frühneuzeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen. *Studia Rudolphina*, 3 (2003). Praha, s. 19–28.
- O'MALLEY, John, 2000, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge.
- OPOČENSKÝ, Hanuš, 1921, *Protireformace v Čechách po bitvě na Bílé Hoře*. Praha.
- ORMÉ, Nicholas, 2003, *Medieval Children*. New York.
- PAIGE, Nicholas, 1998, *Writing Inferiority. Some Speculations on Gender and Autobiographical Authority in Seventeenth-Century French Mysticism*. Berkeley.
- PASTOR, Ludwig von, 1923, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration, Bd. 6*. Freiburg.
- PEKAŘ, Josef, 2008, *Dějiny Valdštejnského spiknutí (1630–1634)*. Praha.
- PESCHECK, Christian Adolph, 2001, *Čeští exulanti v Sasku*. Varnsdorf.
- PEŠEK, Jiří a Václav LEDVINKA (ed.), 1996, *Žena v dějinách Prahy*. Praha.
- PEŠKA, Lukáš, 2014, *Královehradecká diecéze. 1664–2014*. Hradec Králové.

- PETRÁŇ, Josef, 1972, *Staroměstská exekuce*. Praha.
- PETRÁŇ, Josef, 1993, Na téma mýtu Bílá Hora, in: *Traditio et cultus*. Praha, s. 141–162.
- PLUMMER, Marjorie Elizabeth, 2012, *From Priest's Whore to Pastor's Wife. Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early Modern Germany*. London.
- POLIŠENSKÝ, Josef, 1966, Úloha ženy v dějinách. Rozmluva úvodní. *Dějiny a současnost*, roč. 8, č. 3 (1966). Praha, s. 18–21.
- POLIŠENSKÝ, Josef a Josef KOLLMAN, *Valdštejn. Ani císař ani král*. Praha.
- POLSKA Allyson, Jane COUCHMAN a Katherine McIVER (ed.), 2003, *Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*. Farnham.
- PÖRTNER, Regina, 2001, *The Counter-Reformation in Central Europe (Styria 1590–1630)*. Oxford.
- PRCHAL, Vítězslav, 2015, *Společenstvo hrdinů. Válka a reprezentační strategie českomoravské aristokracie (1550–1750)*. Praha.
- RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER, 1996, *Teologický slovník*. Praha.
- RAK, Jiří, 1994, *Bývali Čechové—české historické mýty a stereotypy*. Jinočany.
- RAK, Jiří a Vít VLNAS, 2001, Druhý život baroka v Čechách, in: VLNAS, Vít (ed.), *Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*. Praha, s. 13–60.
- RANKE, Leopold von, 1834, *Die Römische Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, Bd. 1*. Berlin.
- RAPLEY, Elisabeth, 1990, *The Devotés. Women and Church in Seventeenth Century France*. Montreal.
- RATAJOVÁ, Jana, 2005, Dějiny žen a koncept genderu v české historiografii. *Kuděj 2005, 1-2*, s. 162–165.
- RATAJOVÁ, Jana, 2006, Gender history jako alternativní koncept dějin, in: *Dějiny žen aneb Evropská žena od středovku do 20. století v zajištění historiografie od středověku do současnosti (IV. Pardubické bienále, 27.–28. dubna 2006)*. Pardubice, s. 33–39.

- RATAJOVÁ, Jana a Lucie STORCHOVÁ (ed.), 2008, *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha.
- RATAJOVÁ, Jana a Lucie STORCHOVÁ (ed.), 2009, *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží: diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha.
- RATAJOVÁ, Jana a Lucie STORCHOVÁ (ed.), 2013, *Děti roditi jest Božské ovoce: gender a tělo v česko-jazyčné babické literatuře raného novověku*. Praha.
- REINHARD, Wolfgang, 1995, Was ist katholische Konfessionalisierung, in: REINHARD, Wolfgang a Heinz SCHILLING (ed), *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und Vereins für Reformationsgeschichte*. Gütersloh, s. 419–452.
- REINHARD, Wolfgang, 2004, *Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung*. Freiburg.
- REINHARD, Wolfgang, 2010, Barockkatholicismus statt Konfessionalisierung?. *Historische Zeitschrift*, vol. 291, is. 2. Freiburg in Breisgau, s. 412–429
- REZEK, Antonín, 1890, *Děje Čech a Moravy za Ferdinanda III. Až do konce třicetileté války (1637–1648)*. Praha.
- REZEK, Antonín, 1891, Osudy exulantů v Perně r. 1639. *Časopis českého muzea* č. 65 (1891). Praha, s. 402–412.
- REJCHRTOVÁ, Noemi, 1992, Protestantské „problémy“ s barokem, in: HOJDA, Zdeněk (ed.), *Kultura baroka v Čechách a na Moravě: sborník příspěvků z pracovního zasedání 5. 3. 1991*. Praha, s. 27–33
- REJCHRTOVÁ, Noemi, 1995, Ženy na utrakvistických farách doby předběllohorské, in: *Husitství-reformace–renesance: sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*, sv. 2. Praha, s. 747–753.
- RILEY, Denise, 2006, *Does Sex Have a History*, in: MORGAN, Sue, *The Feminist History Reader*. Abington, s. 149–159.
- RITTER, Moriz, 1899–1908, *Deutsche Geschichte in Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (1555–1648)*. Stuttgart.

- ROBERTS, Marie Louise, 1997, *Civilisation without Sexes. Reconstructing Gender in Post-war France 1917–1927*. Chicago.
- ROPER, Lyndal, 1990, *The Holy Household*. Oxford.
- ROSSI, A. Federico, 2000, *Carlo Borromeo. I tre volti a riforma cattolica*. Milano;
- ROSSI, A. Federico, 2010 *Carlo Borromeo. Un uomo, una vita, un secolo*. Milano.
- ROWBOTHAM, Sheila, Sally ALEXANDER a Barbara TAYLOR, 2006, The Trouble with Patriarchy, in: MORGAN, Sue (ed.), *The Feminist History Reader*. Abington, s. 51–58.
- ROYT, Jan, 2007, *Slovník biblické ikonografie*. Praha.
- RYANTOVÁ, Marie, 2002a, K otázce bádání o ženách raného novověku. *Studia Rudolphina 2 (2002)*. Praha, s. 29–37.
- RYANTOVÁ, Marie, 2002b, Takzvané ženské dějiny v českých zemích. *Muzejní a vlastivědná práce, 40/110, č. 4 (2002)*. Praha, s. 235–245.
- RYANTOVÁ, Marie, 2003, *Konvertita a exulant Jiří Holík. Příspěvek k dějinám exilu a problematice konverze v období raného novověku*. Pelhřimov.
- RYANTOVÁ, Marie, 2004, Život raně novověké šlechtičny v Českém království (právní limity a skutečné možnosti), in: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.), *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti*. Bratislava, s. 106–117.
- RYANTOVÁ, Marie, 2006, Ženy v rekatolizačním procesu (několik úvah), in: *Dějiny žen aneb Evropská žena od středovku do 20. století v zasetí historiografie od středověku do současnosti. (IV. Pardubické bienále, 27.–28. dubna 2006)*. Pardubice, s. 241–250.
- RYANTOVÁ, Marie, 2016, *Polyxena z Lobkovic. Obdivovaná i nenáviděná první dáma království*. Praha.
- RYCHLÍK, Jan, 2001, Bitva na Bílé hoře a mýtus o třistaleté porobě (transformace mýtu v dějinném vývoji), in: FROLEC, Ivo (ed.), *Literární mystifikace, etnické mýty a jejich úloha při formování národního vědomí*. Uherské Hradiště, s. 85–93.
- RYCHTEROVÁ, Pavlína, 2002, Vikleřice a její předchůdkyně, in: ŠMAHEL, František a Martin NODL (ed.), *Člověk českého středověku*. Praha, s. 220–247.
- ŘÍČAN, Rudolf, 1943, *Setkání české reformace s reformací světovou*. Praha.

SCOTT, Joan Wallach, 2006, Gender. A Useful Category of Historical Analysis, in: MORGAN, Sue (ed.), *The Feminist History Reader*. Abington, s. 137–148.

SCHILLING, Heinz, 1995, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft–Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: REINHARD, Wolfgang a Heinz SCHILLING (ed.), *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und Vereins für Reformationsgeschichte*. Gütersloh, s. 1–49.

SCHMIDT, Heinrich Richard, 2007, Perspektiven der Konfessionalisierungsforschung, in: LEEB, Rudolf, Susanne Claudine PILS a Thomas WINKELBAUER (ed.), *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgmonarchie*. Wien, s. 28–37.

SEDLÁČEK, August, 1893, *Hrady, zámky a tvrze Království českého. Díl devátý. Domažlicko a Klatovsko*. Praha.

SELDERHUIS, J. Herman, 1999, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*. Missouri.

SKŘIVÁNEK, Milan, 2008, *K osvěcenskému pojetí a výuce dějepisu ve světle rukopisů piaristické koleje v Litomyšli*. Pardubice.

SMITH-ROSENBERG, Carroll, 2006, Politics and Culture in Women's History, in: MORGAN, Sue, *The Feminist History Reader*. Abington, s. 99–101.

SOUSEDÍK, Stanislav, 1983, *Valerián Magni*. Praha.

SRP, Zdeněk, 2005, *Královehradecké biskupství v proměnách staletí*. Hradec Králové.

STJERNA, Irmeli Kirsi, 2007, *Women in the Reformation*. Malden.

STLOUKAL, Karel, 1912, *Karel z Lichtenštejna a jeho účast ve vládě Rudolfa II. (1596–1607)*. Praha.

STLOUKAL, Karel, 1996, *Královny a kněžny české*. Praha.

SUDA, Max Josef, 2005, *Die Ethik Martin Luthers*. Göttingen.

SVÁTEK, František, 1991, Žena a rodina v dějinách. *Historické listy (1991)*. Praha, s. 64.

- SVATOŠ, Martin, 2004, Problémy a otázky studia náboženského života v Čechách v letech 1620–1760, in: FEJTOVÁ, Olga, Václav LEDVINKA, Jiří PEŠEK a Vít VLAS (ed.), *Barokní Praha–Barokní Čechie. 1620-1740. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách Praha, Anežský klášter a Clam-Gallasův palác, 24.-27. září 2001*. Praha, s. 427–434.
- SVOBODA, Milan, 2009, Čeští exulanti v Žitavě v paměti potomků, in: *Korunní země v dějinách českého státu. IV. Náboženský život a církevní poměry v zemích koruny české ve 14.–17. století*. Praha, s. 683–694.
- SZABOVÁ, Gabriela, 1996, České baroko v politické argumentaci katolíků mezi dvěma válkami. *Marginalia Historica. Sborník prací Katedry dějin a didaktiky dějepisu Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy I (1996)*. Praha, s. 150–167
- ŠINDELÁŘ, Bedřich, 1962, Slezská otázka na mírovém kongresu vestfálském 1643–1648. *Sborník prací Filozofické fakulty Masarykovy univerzity: řada historická (C), roč. 10, č. 8 (1961, vyd. 1962)*. Brno, s. 266–295.
- ŠINDELÁŘ, Bedřich, 1968, *Vestfálský mír a česká otázka*. Praha.
- ŠMAHEL, František, 2000, *Idea národa v husitských Čechách*. Praha.
- ŠMAHEL, František a Martin NODL (ed), 2002, *Člověk českého středověku*. Praha.
- SPIČÁK, Josef, 1980, *Karolína Světlá*. Praha.
- ŠTEFANOVÁ, Dana a Jan HORSKÝ, 1995, Rekatolizace a rodinné, sociální a kulturní světy (Panství Frýdlant–sonda do soupisu poddaných podle víry z roku 1651), in: FRANCEK, Jindřich (ed.), *Rekatolizace v českých zemích. Sborník příspěvků z konference v Jičíně konané 10. září 1993*. Jičín, s. 131–139
- ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita, 1992, *Z nouze o spasení. Česká emigrace v 18. století do Pruského Slezska*, Praha.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita, 1998, O manželkách kněží, farářů a kazatelů, in: HLAVÁČEK, Ivan (ed.), *Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. Dr. Zdenky Hledíkové*. Praha, s. 479 - 491
- ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita, 2001, *Pozvání do Slezska*. Praha.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita, 2004, *Exulantská útočiště v Lužici a v Sasku*. Praha.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita, 2005, *Stručně o pobělohorských exulantech*, Praha.

ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita, 2009, *Jak potůček v jezeře. Moravané v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*. Praha.

ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita, 2012, *Christian Davis (1692–1751). Ze života moravského exulanta, zakladatele exulantské obce Herrnhutu v Horní Lužici a spoluzakladatele obnovené Jednoty bratrské*. Suchdol nad Odrou.

ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita, 2014, *Moravské exulantky v obnovené Jednotě bratrské v 18. století. Obrazy ze života*. Praha.

THOMAS, L. Andrew, 2010, *A House Divided. Wittelsbach Confessional Court Cultures in the Holy Roman Empire (1550–1650)*. Boston.

TINKOVÁ, Daniela, 2006, „Žena“ - prázdná kategorie? Od(wo)men's history k gender history v západoevropské historiografii posledních desetiletí 20. Století, in: Dějiny žen aneb Evropská žena od středovku do 20. století v zasetí historiografie od středověku do současnosti (IV. Pardubické bienále, 27.–28. dubna 2006). Pardubice, s. 19–31

TINKOVSKÝ, Ondřej, 2011, *S údělem prosebníka. Restituční úsilí šlechty českého severovýchodu potrestané pobělohorskými konfiskacemi*. Hradec Králové.

TOSH, John, 2005, *Manliness and Masculinity in the Nineteenth Century Britain. Essays on Gender, Family and Empire*. London.

TŘEŠTÍK, Dušan, 1999, *Myslití dějiny*. Praha.

VÁLKA, Josef, 1988, Tolerance či koexistence? K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století. *Studia Comeniana et Historica* 18, roč. 35 (1988). Uherský Brod, s. 63–75.

VICKERY, Amande, 2006, Golden Age to Separate Spheres, in: MORGAN, Sue (ed), *The Feminist History Reader*. Abington, s. 74–86.

VILLARI, Rosario (ed.), 2004, *Barokní člověk a jeho svět*. Praha.

VLAŠÍNOVÁ, Drahomíra, 1987, *Eliška Krásnohorská*. Praha.

VLNAS, Vít, 2000, „Čechové, kteří tvořili dějiny světa“ tehdy a nyní, in: Pekařova společnost Českého ráje v Turnově (ed.), *Zdeněk Kalista a kulturní historie. Sborník referátů z vědecké konference konané ve dnech 14. - 15. dubna 2000 v lázních Sedmihorkách*. Semily, s. 169–178.

- VLNAS, Vít, 2004, Byl pohřben národ drahý... Bílá hora očima starých dějepisců. *Dějiny a současnost* 26, 2004, č. 5. Praha, s. 12–14.
- VLNAS, Vít, 2007, „Médea to česká s dítek vraždou.“ Mýtus Bílé hory.“ *Dějiny a současnost* 29, 2007, č. 11. Praha, s. 14–16.
- VLNAS, Vít, 2013, *Jan Nepomucký. Česká legenda*. Praha.
- VOCELKA, Karl, 1997, *Die Lebenswelt der Habsburger. Kultur- und Mentalitätsgeschichte einer Familie*. Graz.
- VOKÁČOVÁ, Petra, 2014, *Příběhy o hrdé pokoře. Aristokracie českých zemí v době baroka*. Praha.
- VOLF, Josef, 1910, *Čeští exulanti ve Freiberce v letech 1620–1637*. Praha.
- VOREL, Petr, 2005, *Velké dějiny zemí Koruny české VII. (1526–1618)*. Praha.
- WEINLICK, R. John, 2000, *Hrabě Zinzendorf*. Jindřichův Hradec.
- WERNISCH, Martin, 2004, Proměna českého evangelictví v pobělohorském období, in: FEJTOVÁ, Olga, Václav LEDVINKA, Jiří PEŠEK a Vít VLNAS (ed.), *Barokní Praha–Barokní Čechie. 1620–1740. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách Praha, Anežský klášter a Clam-Gallasův palác, 24. - 27. září 2001*. Praha, s. 435–456.
- WERSTADT, Jaroslav (ed.), 1920, *Bělohorské motivy. Jubilejní anthologie z české poesie*. Praha.
- WIESNER, E. Merry, 1987, Beyond Women and the Family. Towards a Gender Analysis of the Reformation. *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 18, No. 3 (autumn, 1987). Truman State University, s. 311–321.
- WIESNER-HANKS, Merry (ed.), 1996, *Convents Confront the Reformation. Catholic and Protestant Nuns in Germany*. Milwaukee.
- WINKELBAUER, Thomas, 2000, Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století. *Český časopis historický*, 98, č. 3 (2000), s. 476–540.
- WINKELBAUER, Thomas, 2004, *Österreichische Geschichte (1522–1699). Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter*. Wien.

WINTJES, Sherrill Marshall, 1977, Women in the Reformation Era, in: *Becoming Visible, Women in European History*. Boston, s. 165–191

ZAHRADNÍK, Pavel, 2008, Katolická církev a náboženství na Boleslavsku ve 2. polovině 17. a 1. třetině 18. století. Vybrané otázky z dějin církevní správy a rekatolizace. Vrchlabí.

ZARDIN, Danilo, 2010, *Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo*. Milano.

ZEEDEN, Ernest Walter, 1985, *Konfessionsbildung*. Stuttgart.

ZEMEK, Petr, 2006, Protireformace, rekatolizace, katolická reforma či konfesionalizace? Jak nazývat procesy probíhající v západním křesťanství raného novověku. *Studia Comeniana et Historica*, 36 (2006). Uherský Brod, s. 227–241

ZUBER, Rudolf, 1987–2003, *Osudy moravské církve v 18. století*. Olomouc.